SUAREZ

SUAREZ

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.) — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 28

SUAREZ

EN EL CUARTO CENTENARIO
DE SU NACIMIENTO (1548-1948)

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE
INVESTIGACION E INFORMA-
CION FILOSOFICA, PUBLICA-
DA POR LAS FACULTADES
DE FILOSOFIA DE LA COM-
PAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Paris
Alma, California

VOL. 4 NUMERO EXTRAORDINARIO
MADRID 1948

34337

SUMARIO

	Págs.
Presentación, por el *Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional*	7*
Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional, por el *Excmo. Sr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra*	11*
Fuentes de la metafísica de Suárez, por *Jesús Iturrioz, S. J.*	31*
Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez, por *Ramón Ceñal, S. J.*	91*
Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez, por *José Hellín, S. J.*	123*
La síntesis metafísica de Suárez, por *Juan Roig Gironella, S. J.*	169*
Lo existencial en la analogía de Suárez, por *Luis Martínez Gómez, S. J.*	215*
Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico: novedad que ofrece, juicio sobre la misma, por el *Dr. Marcial Solana*	245*
El ente de razón en Suárez, por el *Dr. Juan Francisco Yela Utrilla*	271*
Problemática del tema de la creación en Suárez, por el *Dr. Ignacio Alcorta*	305*
El concepto objetivo en Suárez, por *Eleuterio Elorduy, S. J.*	335*
La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista, por *José María Alejandro, S. J.*	425*
La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez, por el *Dr. Antonio Ferreiro*	449*
Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez, por el *Dr. Heinrich Rommen*	493*
La democracia en la doctrina de Suárez, por el *Dr. Antonio Alvarez de Linera*	509*
Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil, por *Ignacio Gómez Robledo, S. J.*	531*
La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra, por *Eustaquio Guerrero, S. J.*	583*
Bibliografía suareciana, preparada por *Jesús Iturrioz, S. J.*	603*
Indice onomástico	639*

DIRECCION Y ADMINISTRACION

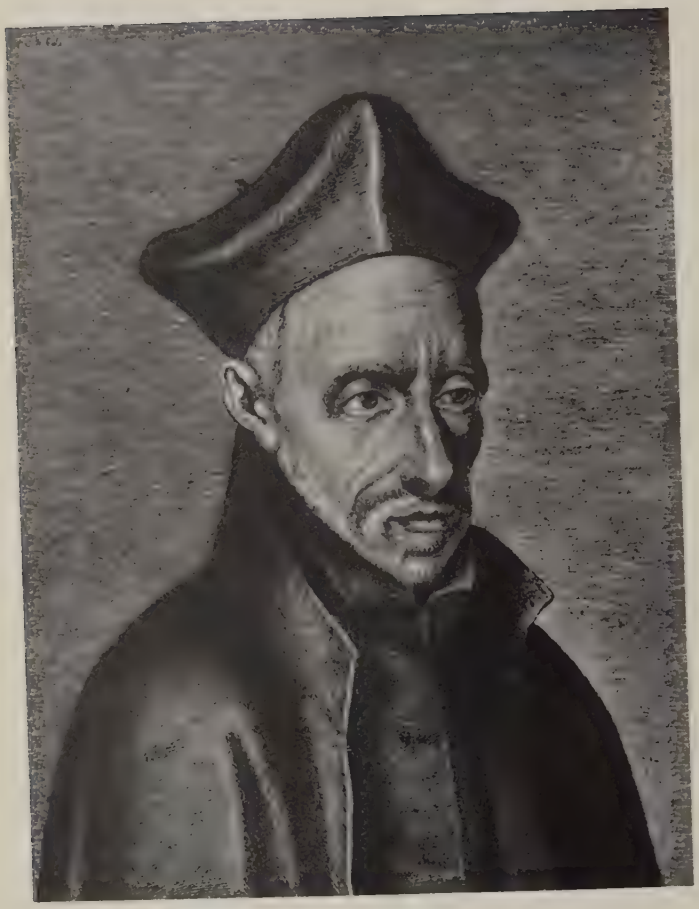
CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1948:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**



"La sana dottrina del diritto di natura, quale era stata insegnata nel grembo della Chiesa dai rappresentanti della "philosophia perennis" e aveva raggiunto il suo apice nelle opere di un Tommaso d'Aquino e di un Suárez, avrebbe potuto avere una feconda efficacia anche sugli studi romanistici".

S. S. Pío XII, felizmente reinante, en su alocución a los fieles congregados en Roma para la beatificación del siervo de Dios Contardo Ferrini. (*Acta Apostolicae Sedis*, vol. 39 [1947], p. 345.)

ESPAÑA evoca hoy con solemnidad de conmemoración centenaria, la figura insigne de aquel jesuita a quien el cardenal Mazzella no dudó en apellidar "teólogo de la gracia". Cuando en el transcurso del tiempo se columbra el esfuerzo con que las ciencias del espíritu han venido explorando en la conciencia humana individual en busca de valores objetivos, vuelve la recia personalidad del padre Suárez a adquirir categoría de eje del pensamiento filosófico universal, a cuyo compás se han medido los más importantes hallazgos de la inteligencia a través de los siglos.

Otra vez se confirma, en los dominios del pensamiento, la realidad confortadora de que sea preciso volver los ojos a las mentes geniales de nuestro Siglo de Oro si se quiere dar verdaderamente una estructura sólida y bien cimentada a las construcciones intelectuales de la época contemporánea. Si no se pretende malograr el esfuerzo de restauración moral que caracteriza el momento presente de nuestra España, habrá que inspirar el arranque de nuestro renacimiento filosófico en las imperecederas directrices del sabio jesuita granadino.

Entre tantas ruinas materiales como nos presenta en dramático espectáculo el mundo actual, la Humanidad, que no se resigna a perecer busca por caminos del espíritu aquellos principios que puedan devolverla su fe en el porvenir y la seguridad de un destino trascendente que realizar sobre la tierra. Hay, es cierto, un florecimiento intelectual bien notorio. Pero por encima de las novedades vitalistas o las doctrinas del existencialismo, las inteligencias de mayor responsabilidad vuelven a poner su fe y su esperanza en los postulados inmutables de la filosofía suareciana, recogiendo de ella la savia precursora que alcanzó para su autor el título bien ganado de padre del pensamiento filosófico moderno.

Hoy la revista PENSAMIENTO dedica un número extraordinario a la labor de Suárez, al que sirven de pórtico estas palabras. Hace poco, un número dedicado por esta misma publicación a la prócer figura de Balmes, ha podido demostrar hasta qué altura de eficacia admirable trabaja esta ejemplar Compañía de Jesús en las empresas que se cumplen en el ámbito noble de la cultura. Es justo que una colaboración de eminentes teólogos y de filósofos ilustres se agrupe en el haz apretado de estas páginas para rendir el tributo de evocación debida a una de las glorias más indiscutibles que perfilan con jalones de honor el derrotero glorioso de la Compañía.

El Estado español, bajo el celo atento de su Caudillo, no puede permanecer indiferente ante el recuerdo de los hombres que llenaron con la grandeza de su espíritu las páginas más importantes de nuestra tradición. Por eso el Gobierno ha querido conmemorar con actos de la más rigurosa solemnidad intelectual el IV Centenario del nacimiento de Suárez. Y, dijérase que por un inextricable designio de la Providencia esta evocación centenaria se celebra en una época de singular parecido con aquella sobre la que se alzó la voz iluminada y el pensamiento profético del Doctor Eximio.

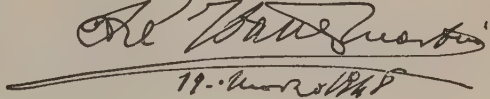
En medio de una Europa decadente, España fué en las postrimerías del siglo XVI baluarte de la cultura occidental. Más allá de nuestras fronteras, el fracaso político y espiritual del Renacimiento sumió en la más confusa desorientación a lo que hasta entonces fué símbolo de la civilización de Occidente. Y España, no por obra del azar, sino por voluntad de Dios, en los dominios de la mística, de la teología, de la filosofía y de la metafísica, reafirmó los postulados indestructibles de un pensamiento que habría de ser raíz y esencia del reencuentro de España con su eterna misión de evangelizadora de mundos.

El Concilio de Trento es, sin duda, el vértice espiritual que debía marcar el punto de partida de la restauración moral de Europa. Desde entonces y en lo futuro, merced a la obra de Suárez, la filosofía, de presa y encadenada, volvía a ser libre; de dispersa, pasaba a recobrar su auténtica unidad, y de enfermiza o decadente, recuperó aquel vigor

y lozanía que había de hacerla inconmovible frente a los avatares del tiempo.

De la crisis del Renacimiento Francisco Suárez hizo que España saliese restituyendo en su ámbito jerárquico una doctrina metafísica que el confusionismo renacentista había intentado derribar. Como jurista, como asceta, como teólogo dogmático y, en fin, como moralista, la mentalidad singular del jesuita granadino viene a ser el símbolo de la fase post-tridentina y, con ello, el iniciador de un pensamiento que habría de llegar, con inusitado vigor juvenil, hasta los linderos del pensamiento moderno.

Aunque no fuera más que por ello, España, y concretamente el Ministerio rector de la cultura nacional, no hubiera podido pasar sin una emocionada y fervorosa evocación este aniversario glorioso.



ALGUNOS PRINCIPIOS DIFERENCIALES DE LA METAFISICA SUARECIANA FRENTE AL TOMISMO TRADICIONAL

PERMÍTASENOS encabezar este nuestro trabajo con una cita de Zubiri:

"Las *Disputationes* de Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV y que revistió caracteres inundatorios en el XV y XVI, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. Pero no se trata de un simple repertorio. La sistematización a que ha sometido estos problemas y su originalidad al repensarlos han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filosofía europea del siglo XVII y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre que se halla asentada; sólo el desconocimiento de Suárez y de la Escolástica ha podido llevar alguna vez al ánimo de los historiadores la convicción de que aquéllos han sido creaciones absolutamente originales del idealismo moderno.

La influencia de Suárez ha sido, en este sentido, enorme. Cada vez transparece el hecho con mayor claridad y se iluminan nuevos aspectos suyos. Por lo demás, es ya archisabido que las *Disputationes* de Suárez han servido como texto oficial de filosofía en casi todas las Universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna.

Pero más interesante todavía que esto es quizá la circunstancia de que Suárez es, desde Aristóteles, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente. Hasta Suárez, la filosofía primera, o bien existió en forma de comentario al texto aristotélico, o bien constituyó el cauce intelectual de la teología escolástica. Con Suárez se eleva al rango de la disciplina autónoma y sistemática. El exclusivismo con que se ha querido centrar la Escolástica toda en Santo Tomás ha sido responsable, en gran parte, de la relativa preterición del filósofo granadino, cuya obra está aún muy lejos de hallarse intelectualmente agotada y exhausta, y cuyo vigor y originalidad le colocan, en muchos sentidos esenciales, muy por encima de los escolásticos "clásicos" de los siglos XIII y XIV" [1].

En las anteriores afirmaciones de Zubiri, nada sospechoso de ciego apasionamiento por los filósofos escolásticos, pero que acaso por lo mismo de contemplar desde fuera, digámoslo así, el panorama todo de esa filosofía escolástica, puede apreciar mejor los relieves de sus valles y sus

[1] *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid, MCMXLIV, pág. 163 ss.

cumbres, se señalan las verdaderas posición y altura del más "glorioso" de los escolásticos españoles, como le llama Menéndez Pelayo [2].

Suárez vino a hacer en metafísica, con sus célebres *Disputationes*, algo parecido a lo que hiciera Santo Tomás en teología con su *Summa Theologica*. Recogiendo el pensamiento de las diversas escuelas que le precedieron, no para copiarlo servilmente y coleccionarlo en informe aglomerado, sino para someterlo a una revisión y crítica seleccionadoras y personales, ordena las diversas manifestaciones de ese pensamiento, así revisadas y seleccionadas y, en su caso, enriquecidas con valiosísimas aportaciones propias, en un sistema trabado, sólido, equilibrado, de proporciones tan grandiosas como armónicas, y que constituye, en la historia de la filosofía escolástica, la cumbre, ni superada ni igualada siquiera, del pensamiento metafísico.

Con Zubiri hemos de reconocer y lamentar también que no se haya hecho aún cumplida justicia al gran filósofo español, ni aprovechado cual se merecía su obra intelectual. ¿Malaventura de nuestras cosas y de nuestras glorias nacionales? Hubiera nacido Suárez italiano o francés y a estas horas otra, sospechamos, habría sido su suerte en las cátedras y en la literatura filosófica. Ojalá que este centenario señale la hora de la rectificación y queden, dejados a un lado, aunque sólo sea por elegancia espiritual y por buen gusto, anticuados sectarismos y estrecheces intelectuales de partido o de escuela, hagamos, siquiera aquí en España, a nuestro gran filósofo y gran teólogo la justicia que se merece. No porque la ciencia haya de ser algo de nacionalismo o chauvinismo, sino precisamente por eso, porque ningún prejuicio nacionalista o partidista debe ser obstáculo para reconocer y proclamar la ciencia, patrimonio universal de todas las almas libres, allí donde se la descubra.

* * *

El que las *Disputationes* sean la obra cumbre no superada de la metafísica escolástica, no quiere decir que en todas sus partes sean algo perfecto y definitivo, ni sujeto a revisión. Creemos que el mismo Suárez, de vivir hoy, sería el primero en revisar algunas de sus conclusiones y escribiría también sus *retractaciones*. Escribir una filosofía, hemos dicho en otro lugar [3], que en todas sus partes sea definitiva e irreformable, lo consideramos superior a la capacidad de cualquier mortal; y quienes petrifican en una escuela o genio, por grande que éste sea, el saber filosófico, reduciendo el quehacer de la posteridad a pura hermenéutica, creemos que hacen un flaco servicio a la filosofía.

El ejemplo de Santo Tomás y del propio Suárez nos dice cuál debe ser la actitud del verdadero filósofo frente a las doctrinas de las escuelos y de los grandes maestros: estudiarlas y examinarlas con toda atención y aun, si se quiere, con respeto y benevolencia; recoger ansiosamente cuantas partículas de luz haya podido derramar sobre ellas el paso del

[2] *Obras completas*. Madrid, 1928. Tomo V, pág. 431.
[3] PENSAMIENTO: Número extraordinario, 1947. Volumen III, pág. 15.

genio; tratar de interpretarlas en el sentido más racional y más concorde, como hizo repetidamente Suárez, para honor de las mismas escuelas y maestros y logro de la suspirada unidad de la ciencia; pero cuando esto no sea posible y las opiniones ajenas, por respetables que sean sus autores, carezcan de sólido fundamento o aparezcan en oposición con otros principios más claros o ciertos, no admitirlas ciegamente, jurando *in verba magistri*, lo cual sería fe, si se quiere, pero ya no filosofía, sino rechazarlas simplemente con toda libertad de crítica.

Nos proponemos, justamente, en este modesto trabajo señalar dos o tres casos de ese proceder filosófico de Suárez; no porque sean los únicos, ni con el intento preciso de abordar directamente y en toda su amplitud los problemas metafísicos en ellos planteados, intento que exigiría vagar y espacio de que carecemos, sino con el objeto simplemente de justificar la posición o conducta intelectual de Suárez y aun proponerlas como ejemplo y modelo, si es que aspiramos a que la ciencia no se estanque y fosilice en fórmulas transmitidas por la inercia de la tradición, pero ni evidentes de suyo ni suficientemente razonadas.

Alguno de esos casos señalables, y que se refiere al problema de la *analogía del ser*, ha sido tratado de un modo magistral y exhaustivo por Hellín, S. J. [4]. Algún otro, referente a la cuestión del *efecto formal de la cantidad*, ha sido también tocado por nosotros en otro lugar [5]. Aquí nos vamos a ocupar de tres puntos o problemas, íntimamente ligados entre sí y de no pequeña resonancia en la historia de la escolástica: el de la *limitación y multiplicación del acto por la potencia*, el de la *distinción entre la esencia y la existencia* y el del *principio de individuación*.

Frente a la corriente mayoritaria, aunque no única dentro de la misma, de la escuela tradicional tomista, la de máximo prestigio en su tiempo, tomó Suárez, en esas tres cuestiones, una actitud de disentimiento u oposición. Veamos cuáles fueron sus razones.

* * *

Que el acto no se *limite* ni *multiplique* sino por la *potencia real subjetiva*, en que se recibe es afirmación corriente de la escuela tradicional tomista. Como escribimos para entendidos, damos por supuesto el conocimiento de los términos y demás nociones necesarias para la inteligencia de estas cuestiones. Cuál sea en este punto la sentencia del mismo Santo Tomás se discute por una y otra parte. Realmente en el Santo Doctor se hallan textos que parecen favorecer una y otra opinión. ¿Es que vaciló entre ambas o hubo rectificaciones en su pensamiento? Dejemos esto a la historia o exégesis de la escolástica.

Pero no sólo es corriente la afirmación antes mencionada dentro de la escuela tradicional tomista, sino que ordinariamente se la da sin vacilación ni prueba alguna, como si fuera de suyo palmaria y evidente.

---

[4] *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947.

[5] *Miscelánea Comillas. Algunas consideraciones acerca de la vuelta a la filosofía perenne*. Volumen IV.

"Discipuli S. Thomae—dice el actual magnífico rector de la Universidad Gregoriana y partidario de la misma sentencia tomista, P. Dezza [6]—communiter hoc principium defendunt ut principium metaphysicum ideoque absolute certum in omni ordine: atque ita per se evidens—notat Gény—ut raro inveniantur demostrationes."

Dar por evidente un principio tan discutido y que ofrece, como veremos luego, tan graves dificultades, podrá ser una postura cómoda, pero, desde luego, muy poco filosófica. Y si al principio no es evidente de suyo y, por otra parte, se lo afirma sin pruebas, será un supuesto o postulado gratuito y, como tal, con el mismo derecho y gratuitamente podrá ser negado.

No parece darlo por evidente el mismo Dezza, quien reconoce su dificultad: "Hoc principium limitationis et multiplicationis actus quamvis arduum et difficile appareat..." [7]; y por ello ensaya una prueba del mismo, que condensa cuanto esfuerzo se ha hecho hasta el presente por llegar a su demostración. Examinemos la argumentación del ilustre rector de la Gregoriana. La formula en los siguientes términos precisos y claros [8]:

"Actus in quo ordine est actus, nequit limitari a seipso. Ergo debet limitari ab alio. Atqui hoc aliud nequit esse nisi potentia. Ergo actus in quo ordine est actus, non limitatur nisi per potentiam."

Por lo que hace a la multiplicación del acto, vale el mismo argumento, ya que la multiplicación no es sino una especie de limitación:

"Multiplicatio actus importat limitationem: nam si actus multiplicantur, unusquisque actus non habet totaliter illam perfectionem, cum etiam alii eamdem perfectionem habeant. Atqui actus non limitatur a seipso; ut probatum est in thesi praecedente..."

Damos por bien planteada la cuestión y por correcto el raciocinio. Así, pues, la primera dificultad estará en probar aquella primera afirmación: "Actus in quo ordine est actus, nequit limitari a seipso." He aquí su prueba:

"Actus de se dicit aliquam perfectionem sine limite, limitatio negat illam perfectionem esse sine limite. Atqui si actus a seipso limitaretur, simul diceret et negaret idem secundum idem, esset enim negatio perfectionis quatenus est perfectio, non esset quatenus est, quod est contradictorium. Ergo actus, in quo ordine est actus, nequit limitari a seipso."

De nuevo aquí la dificultad o, si se quiere, el equívoco, pues ya aquí empieza a aparecer el equívoco, que puede dar paso al sofisma, está en aquella mayor: "Actus de se dicit aliquam perfectionem sine limite." El acto, como expone a continuación el mismo Dezza, puede ser considerado en el orden real, según se encuentra en los individuos singulares, y aquí, claro está, el acto es limitado—y adviértase que ese acto singular limitado es el único real y el único posible, ya que no es posible sino lo que puede ser real, y no puede ser real sino lo singular y concreto, de no

---

[6] *Metaphysica Generalis.* Romae, 1945, pág. 119.
[7] Loc. cit., pág. 124.
[8] Loc. cit., pág. 119 ss.

venir a caer en el universalismo realista o en las ideas subsistentes o formas separadas de Platón—; y el acto puede ser considerado también en el orden intelectual, según que por abstracción de los singulares se halla en el entendimiento humano y que constituye el universal, bien lógico, bien predicamental o metafísico. Al primero le llama Dezza el "esse", que el acto "habet in intellectu", y al segundo el "esse" que el acto "habet de se". No discutiremos las palabras con tal que se reconozca que ambos dos "esse", en lo que tienen de universal, de indefinido, de inconcreto, de no individuo, son puras abstracciones de la inteligencia humana, y que lo único real y posible es lo concreto y singular. Supuestas estas aclaraciones elementales, vengamos a la mayor en cuestión.

"Actus de se dicit aliquam perfectionem sine limite." Para contestar en forma escolástica: si por la expresión, diría Suárez, *actus de se* se entiende la naturaleza o esencia del acto real o posible, único que puede darse *a parte rei,* o fuera de la inteligencia humana, lo negamos. Ese acto en sí mismo, en su propia entidad es, y lo es forzosamente, esencialmente, singular, concreto y definido y, por lo mismo, positivamente dice perfección limitada. Si por aquella expresión, *actus de se,* se entiende el acto tal cual por abstracción se halla conceptualmente en la inteligencia humana, lo negamos también. El concepto ese del acto, así abstraído, dice simplemente perfección, pero no dice que ésta sea con límite o sin límite; prescinde. Como más adelante confiesa el mismo Dezza, "actus igitur de se est infinitus *negative*, non positive". Es decir: no incluye la limitación, como tampoco incluye la ilimitación; y así como de que no incluya la ilimitación no podemos decir que el acto es de suyo limitado, así tampoco de que no incluya la limitación podemos decir que es ilimitado.

Ese concepto del acto así abstraído dice simplemente las notas esenciales de la perfección de que se trate: de *blanco* o *blancura,* de *sabio* o *sabiduría,* etc., pero prescinde del grado o extensión de esa blancura, del grado o amplitud de esa sabiduría; y por ello ese concepto es igualmente aplicable a cualquier blanco o cualquier sabio, en cualquier grado que lo sean. Si aquel concepto incluyera de suyo ilimitación no podría ser aplicable a los actos concretos limitados.

La sentencia tomista parece suponer—no decimos que así la sostenga, sino que parece suponerlo, porque así es únicamente como procedería y tendría valor su argumentación—como si el acto existiera por sí, uno e infinito y que, mediante su unión a la potencia, se fuera limitando y multiplicando en los diversos singulares o individuos. Pongamos, por ejemplo, el alma humana, acto del compuesto hombre, y que se limitaría y multiplicaría por su unión a la potencia materia. Diérase un alma universal e infinita, que fuera preciso ir como dividiendo o parcelando para aplicarla a cada individuo-hombre, y entonces, sí, podríamos hablar de un acto ilimitado de suyo; aunque entonces también nos encontraríamos con la dificultad de que lo que es ilimitado y, por lo mismo, infinito de suyo pueda ser limitado por nada. Pero si esa alma es algo totalmente irreal y absurdo; si las únicas existentes y las únicas posibles, las únicas

que Dios ve y puede ver como ejemplarizadas en su divina esencia y, por lo mismo, íntrínsecamente no repugnantes, son las almas singulares e individualizadas: a, b, c..., entonces ya no se puede hablar de ningún acto real o posible ilimitado de suyo, sino de una simple abstracción de la inteligencia, en la que se prescinde de esa limitación, precisamente para que el concepto así abstraído pueda ser aplicable a todos y cada uno de los actos singulares, sea cual fuere el grado en que éstos se hallen realizados. Y querer argüir de este modo de ser, puramente lógico o intencional, que el acto tiene en nuestra inteligencia, debido justamente al imperfecto modo de conocer abstractivo propio del entendimiento humano, para afirmar el ser ilimitado de suyo del actó real, no sólo es un tránsito totalmente sofístico del orden intelectual al orden real, sino que es, además, una falsificación de ese mismo modo de ser intelectual, ya que éste no dice de suyo, y según hemos advertido, ilimitación, como tampoco dice limitación, sino que prescinde de ambas.

Ninguna otra demostración aduce el ilustre rector de la Gregoriana de sus tesis, y a ella vienen a reducirse cuantas se han intentado; y toda ella la calificaría Suárez de tránsito sofístico y falseado y, por lo mismo, sin valor alguno, del orden intelectual abstracto al orden real.

* * *

Precisamente porque el sentido de la realidad u objetividad era tan vivo en Suárez vió éste desde luego dónde estaba el flaco o equívoco de la posición tomista, y por ello afirmó la suya de un modo neto y resuelto [9].

"Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, se ipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum (el acto), neque indigere aliquo limitante vel contraente in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem."

Y más abajo:

"At vero physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante praeter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsece componentibus seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil est aliud, quam per suammet entitatem intrinsece limitari; ita substantia simplex creata, physice ac realiter se ipsa limitata est. Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum sit."

En el segundo de los párrafos transcritos alude Suárez a la limitación del acto en el ser angélico, que para él no ofrece dificultad especial alguna, pero que las presenta muy graves en la sentencia tomista. En efecto; la esencia física o real angélica es un acto que no se recibe en ninguna materia o potencia subjetiva. De ahí que, según los tomistas, el ser angélico no sea multiplicable o que cada ángel haya de ser necesariamen-

[9] Disp. XXXI, sect. XIII, núm. 18.

te único en su especie, lo que ya parece difícil de conceder [10]; que sea infinito, lo que es todavía más difícil de admitir; o, como explican algunos, infinito en la línea del ser angélico, pero finito en la línea del existir, lo que, por añadidura, es bien difícil de entender. Un ser real infinito en la línea del ser, pero finito en la línea del existir... ¿No parece esta manera de filosofar un jugar a los enigmas?

Y es, insisten, finito en la línea del existir, porque el acto de la existencia angélica se recibe ya en su esencia, realmente distinta, como en su potencia y, por lo mismo, es ya por ésta limitado. Pero si esa potencia o esencia del ángel es de suyo infinita, ¿cómo puede limitar un acto, que también de suyo sería infinito? Es, responden, que la esencia angélica, a la vez que acto respecto de sí misma, es potencia respecto de la existencia, y de ahí que se limite en ese sentido. Mas si la esencia angélica es también por sí misma potencia y como tal se limita de algún modo, ya tenemos la sentencia de Suárez: un acto que se limita por su misma esencia y no por una potencia realmente distinta [11].

En fin: que la teoría suareciana no sólo aparece más sencilla y clara que la tomista, sino que ofrece un mayor sentido de la realidad u objetividad, frente a las exageraciones o desviaciones de una especulación abstracta y apriorística, con resabios de platonismo, que tanto daño hizo a la escolástica, sobre todo en las épocas de su decadencia. Pero sobre esto volveremos más adelante.

* * *

La distinción real entre la esencia y la existencia, en los seres creados, no es sino un caso particular de la teoría general tomista de la limitación del acto por una potencia realmente distinta. Conforme a esa teoría, la existencia sería un acto de suyo ilimitado o infinito, y que se limitaría en las creaturas por su recepción en la esencia de éstas, como en su

[10] De hecho, Santo Tomás (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. VII) parece conceder que el ser angélico sea multiplicable, y así lo entendieron los más antiguos y autorizados tomistas, con lo que el principio de la multiplicación del acto por la potencia sería, a lo sumo, un principio físico y no metafísico. A otros tomistas, como Boyer (*Acta Pont.* Academiae Romanae S. Thomae, 1934, pág. 132), les parece que esto sería la ruina del tomismo. Puesto que en los seres materiales la multiplicación dentro de la misma especie es innegable y ésta, según los tomistas, sería imposible sin la potencia—materia realmente distinta de la forma—, la afirmación de Boyer equivale a ligar indisolublemente la suerte del tomismo a la de la teoría hilemórfica en la composición de los cuerpos.

[11] Puede concederse, y de hecho lo admite Suárez, que aunque el acto se limite intrínsecamente por su misma entidad, pero que extrínsecamente se limite también por otras causas. En primer lugar, y para todo acto, por la esencia Divina como su causa ejemplar, raíz última de la posibilidad de tal acto con tal entidad. En segundo lugar, y para los actos divisibles o que admiten grados, por la causa eficiente, necesaria o libre, que produce el acto en tal grado determinado y no en otro. Así, el agua caliente a cien grados podrá producir en otro cuerpo un calor de cien grados y no más; el jugador de billar dará a la bola de marfil este impulso o velocidad, y no otros. En tercer lugar, y para los mismos actos divisibles, por la potencia en que se reciben. Así, la misma agua caliente, en un tiempo dado, podrá producir en diversos cuerpos diversos grados de calor, según la capacidad específica o disposiciones de aquéllos.

potencia real o subjetiva realmente distinta. Según esto, y puesta de manifiesto la gratuidad o falta de fundamento racional de aquella teoría, por el mismo hecho fallaría la base de esta distinción. Mas como esta distinción puede ofrecer otros aspectos y alegar otros apoyos, a la vez que ofrecer otras especiales dificultades, vamos a ocuparnos también de ella, siquiera con la brevedad posible y procurando ceñirnos al punto o puntos esenciales.

Y, en primer lugar, cuál haya sido el verdadero sentir de Santo Tomás en esta cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia, se ha disputado desde antiguo y, por las trazas, se seguirá disputando *sine fine*. La dificultad parece estar en precisar si, cuando el Santo Doctor habla de distinción entre esencia y existencia, la entiende real o simplemente de razón; o si, cuando parece afirmarla como real, lo hace como teoría hipotética o probable o como sentencia definitiva. Santo Tomás no trató esta distinción *ex professo* por modo de tesis, sino incidentalmente a propósito de otras cuestiones. El mismo Grabmann [12], aunque concluye al fin por persuadirse de que Santo Tomás sostuvo la distinción real, confiesa: "Primo putavi probabilius Thomam non docuisse distinctionem realem." Lo que demuestra, por lo menos, no estar clara la cosa; tanto más cuanto que lo que lleva a Grabmann a aquella persuasión, más que los textos del Santo, es la doctrina de sus discípulos.

"Postea autem perveni ad persuasionem quod vere eam tenuit, considerando praesertim doctrinam primorum S. Thomae discipulorum."

Por lo que hace al propio Suárez, sobre este extremo dice simplemente: "Haec (la distinción real) aestimatur esse opinio D. Thomae" [13].

Mayores discrepancias se dan, aun entre los mismos partidarios de la distinción real, sobre la importancia de su afirmación, según la mente del propio Santo Doctor y dentro del sistema tomista, siendo para unos esencialísima y fundamental y accesoria y prescindible para otros. Sobre este extremo dice el citado Grabmann [14]:

"Ulterius potest quaeri utrum ex mente S. Doctoris haec doctrina fuerit fundamentalis, et ita a discipulis immediatis habita fuerit. Res non est mihi historice clara."

Pero dejadas aparte estas discusiones, en las que la índole de este trabajo no nos permite entrar, vengamos al fondo mismo de la cuestión, que es lo que interesa al metafísico.

Al formular la doctrina de la distinción real entre la esencia y la existencia, parece acusarse entre los mismos tomistas dos tendencias, al menos en el modo de hablar. Mientras para los unos la esencia en los seres creados no parece tener realidad o actualidad alguna fuera de la misma existencia, la que definen, "id quo *formaliter* res est extra causas"; para otros, los antiguos y más autorizados, la esencia tiene ya en sí misma alguna actualidad que no proviene formalmente de la existencia, defi-

[12] *Acta primi Congressus Thomistici*. Romae, 1925, pág. 262.
[13] Disp. XXXI, sect I, núm. 3.
[14] Loc. cit.

niendo ésta: "id quo res constituitur extra causas *ultimate* et *complete*". Y el caso es que los partidarios de cada una de las dos tendencias combaten la contraria casi con los mismos argumentos, con que Suárez las rechaza ambas, aunque en su tiempo la primera apenas fuera conocida [15].

Para comprender ambas tendencias, fomularemos el siguiente dilema: o se niega a la esencia en los seres creados y como distinta de la existencia, según la doctrina tomista, toda entidad o realidad extra causas, o se le reconoce una entidad o realidad propia y distinta de su existencia; y veamos cuál es la consecuencia lógica, y siguiendo el pensamiento de Suárez, de una y otra hipótesis.

* * *

No insistiremos en el absurdo que supondría la admisión *a parte rei* de una existencia, infinita de suyo, y que se fuera como recortando o parcelando para aplicarse a cada esencia individual. Ni se da tal existencia creada infinita ni, caso de darse, sería posible su limitación o parcelación. La existencia *ut sic* no es más que una simple abstracción de nuestra inteligencia imperfecta, del modo ya explicado.

Vengamos, pues, a la primera parte del dilema antes formulado. Si en el ser creado no tiene la esencia ninguna entidad o realidad *extra causas* propia y distinta de la existencia, síguese que en esos seres no se da más entidad o realidad que la de su existencia. La esencia-potencia sería, pues, una potencia puramente objetiva como la de los posibles, es decir, nada en sí [16]. Ahora bien; cómo la existencia es, según los mismos tomistas, una realidad simple o no compuesta de partes realmente distintintas, síguese también que en los seres creados no se daría más que una realidad simple—dejada ahora a un lado la composición de materia y forma—, que bajo un aspecto diría ciertas notas genéricas, específicas e individuales, lo que llamamos esencia, y bajo otro diría la actuación o acto de existir de esas notas; pero uno y otro aspecto sólo distinto entre sí con distinción de razón. Es decir: tendríamos la sentencia misma de Suárez.

---

[15] Sobre toda esta discusión puede verse: *Archives de Phil.*, 1926, pág. (491), ss., y 1927, pág. 86. *Rev. Néo-Schol.*, 1903, pág. 185 ss.; 1906, pág. 32 ss.

[16] "Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali (en la sentencia tomista) nisi dum est vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac præcise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali seu in esse essentiae actualis. Hoc inquam necesse est dicere distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tamquam realem potentiam ab actu: quia ens in potentia objectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil seu non ens in actu" (Suárez: Disp. XXXI, sect. III, núm. 6).

"Nec vero dici potest quod entitas essentiae sic concepta et condistincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia objectiva non facit realem compositionem cum actu" (Disp. XXXI, sect. VI, núm. 3).

Si la esencia, como contradistinta de la existencia, no tuviera en sí realidad alguna, se seguiría que la Humanidad del Verbo encarnado que, según la opinión que goza de máximo favor entre los tomistas, no tiene más existencia que la misma del Verbo, no sería en sí nada real distinto de esta existencia divina.

Pasemos, por lo tanto, a la segunda parte del dilema, la única que parece aceptable y la más autorizada entre los tomistas.

Ante todo, damos por conocidos los términos y nociones de *ens quod* y *ens quo*, con que los adversarios de Suárez pretenden frecuentemente invalidar la fuerza le la argumentación de éste; pero declaramos, a la vez, que esos términos y nociones, aceptados por Suárez y aceptados por todos, son perfectamente ajenos e indiferentes a la cuestión presente. El término medio o el fundamento de la argumentación suareciana no habrá de ser el concepto de *ens quod* o el de *ens quo*, sino simplemente el de *ens* o *entidad real*, y si el *ens quod* es entidad real, también el *ens quo* es entidad real. Aunque el alma humana y el cuerpo o la materia sean los *ens quo* con los que existe el hombre, y sea el hombre el *ens quod* existe, el alma humana tiene su entidad real propia y distinta del cuerpo, y el cuerpo o materia tiene su entidad real propia y distinta del alma. Cuando, pues, Dezza [17] o Gredt [18], a la afirmación de Suárez de que la esencia de los seres creados tiene su realidad propia, identificada con sí misma, contestan que esa realidad es algo *ut quo* y no *ut quod*, su respuesta no pasa de ser un juego de palabras, y toda ella resbala sobre la argumentación suareciana sin entrar en ésta. Porque ni Suárez pretende en este momento de su razonamiento—otra cosa es que, de su tesis de la no distinción real entre la esencia y la existencia, se siga ser la esencia actual un *ens quod*, pero esta consecuencia de su tesis no es algo que él presuponga o necesite para su demostración—ni Suárez, repetimos, pretende afirmar en este momento que la esencia sea un *ens quod*, ni el responderle que es un *ens quo* contradice su afirmación de tener aquélla su realidad propia.

Asimismo, damos por conocido el concepto o noción de *ser real, entidad real, algo real, algo extra causas, algo existente, darse en la naturaleza a parte rei*, términos que vienen a expresar lo mismo; y los principios de identidad, contradicción y *exclusi medii*: *ens est ens; ens* no puede ser *non-ens*, no puede ser *otro* distinto de sí mismo; no pueden ser al mismo tiempo *ens* y *non-ens;* entre *ens* y *non-ens* no se da medio. Aquel concepto o noción y estos principios son algo tan obvio, tan elemental, tan claro y tan simple, que apenas sí cabe en ellos aclaración alguna, y todas las sutilezas y nebulosidades de los filósofos o de los sofistas no lograrán alterarlos en la mente humana. Con todo, conviene de vez en cuando volver sobre ellos y como refrescar y purificar la mente con su contacto, sobre todo después de largas excursiones por los campos de la especulación, en los que se corre el peligro de enredarse en falacias conceptuales y perder de vista la verdad objetiva. Pasa a veces con los filósofos lo que con los abogados. Cogen éstos la causa más justa y más sencilla, y a las pocas vueltas de expedienteo y alegatos, ni los propios interesados saben ya a qué atenerse ni cuál es la razón de su causa.

* * *

[17] Loc. cit., págs. 164-165.

[18] *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*. Friburgi Brisgoviae, 1937. Volumen II, pág. 112.

Supuestas estas consideraciones, veamos cómo formula Suárez el punto esencial de su pensamiento o argumentación. Es ésta, expuesta en várias formas y repetida a todo lo largo de la Disputa XXXI, cuya lectura vivamente recomendamos a cuantos sinceramente busquen la verdad, de una sencillez admirable y de una fuerza no menor que su sencillez; y en ella se puede apreciar desde luego la marca de *la garra del león,* de cuya presión lógica, por más sacudidas que se han dado, no han podido hasta hoy desprenderse los adversarios.

La esencia en los seres creados actuales es una realidad o una entidad real, *extra causas;* y esta entidad real se identifica con ella, porque todo ser es lo que es—*ens est ens*—o no puede ser *otro* distinto de sí mismo. Llámese esa realidad ser *ut quod* o ser *ut quo,* ser actual o ser potencial; exíjase como condición o como causa de cualquier género o naturaleza, para que esa realidad pueda darse, otra entidad cualquiera. Todo esto nos es indiferente por el momento, con tal que se reconozca que la esencia del ser creado actual tiene su entidad real, y que esta entidad real se identifica con ella misma. Ahora bien; como esa entidad real de la esencia es lo que la distingue de la nada, o le da ser algo, o ser *extra causas,* es decir, existir, según lo que todos entendemos por este concepto y según aquella noción elemental de que antes hablábamos; luego la esencia tiene su realidad o su existencia identificada con sí misma o con su propia entidad; luego la esencia no se distingue realmente de la existencia en los seres creados.

No vemos cómo pueda negarse ninguno de los extremos del anterior raciocinio, sin venir a caer en la primera parte del dilema antes propuesto, negando toda realidad a la esencia como contradistinta de la existencia, o sin negar que la esencia real sea su propia entidad real, contra lo que dicen nociones y principios elementales.

Aquí se ve cómo, cuando pretenden algunos reprochar a Suárez el no entender el punto esencial de la cuestión, pues de lo que se trata no es de si la esencia es real o tiene alguna realidad, sino en virtud de qué o por qué tiene esa realidad, y que ésta la tiene por la existencia, los que parecen no haber entendido el punto esencial de la argumentación suareciana son tales censores. A Suárez le es indiferente por el momento la virtud, la razón o la causa de cualquier género u orden, por las que la esencia tenga su realidad. Lo que Suárez afirma es que la esencia en los seres creados actuales, y como contradistinta de la existencia fingida por los tomistas, o es nada o es algo real; y como no puede decirse que sea nada, es una realidad o una entidad real—aquí el verbo *es* se toma en toda su fuerza de predicación por identidad—según aquello de que todo ser es lo que es; y que siendo en sí misma y por identidad una realidad, en sí misma y por identidad es existente.

Podría, tal vez objetarse que esa realidad de la esencia por sí sola es una existencia precaria, deleznable e incompleta, y que necesita de una existencia distinta para poder existir plenamente. Se concibe, efectivamente, que pueda el ser creado necesitar de formas distintas de sí mismo, para poder presentarse y permanecer en la naturaleza. Así el

cuerpo, según la mayoría de los escolásticos, necesitaría del modo de la ubicuidad, ya que, si existe, en algún lugar habrá de existir. Así también, y según gran parte de los escolásticos y de los mismos tomistas, la substancia creada necesitaría del modo de la subsistencia para constituirse en supósito.

Pero, en primer lugar, esa nueva forma complementaria habría que demostrarla, so pena de quedarse en una afirmación puramente gratuita. Y en todo caso y dado que fuese demostrada, impropiamente se la llamaría existencia, ya que el efecto formal de ésta, que es el hacer que la cosa no sea nada, ó el ponerla *extra causas*, o darle que sea algo real, lo tiene ya la esencia, como hemos visto, por su propia realidad.

De que la esencia sea una entidad real y, por lo mismo, existente, no cabe concluir, insiste Dezza [19], que exista por esa su misma entidad:

"Sicut si ex eo quod corpus meum vivit, arguerem *per se ipsum* vivere non per animam distinctam, vel ex eo quod Petrus est sapiens, paries est albus, liber est iluminatus, arguerem Petrum per suam essentiam esse sapientem, non per sapientiam a sua essentia distinctam, parietem per se ipsum esse album, non per albedinem distinctam, librum per se ipsum esse iluminatum, non per lumen a se distinctum."

Esta objeción tan inconsistente nos hace dudar, una vez más, de que se haya entendido bien la fuerza de la argumentación suareciana. En los ejemplos alegados por Dezza ni el vivir, ni el ser sabio, blanca, iluminado, se predican del cuerpo, de Pedro, de la pared, del libro por identidad, sino por información, y las proposiciones de esos ejemplos equivalen, como enseña Santo Tomás [20], a estas otras: *corpus est habens vitam*, Petrus *est habens sapientiam, paries est habens albedinem, liber est habens illuminationem*. Por el contrario, de la esencia de los seres creados actuales no sólo se puede decir que *est habens entitatem realem*, sino que se dice por identidad que *est entitas ralis;* así como de Pedro se podría decir no sólo que *est habens humanitatem*, sino que *est homo*, y que es hombre por su mismo ser o entidad.

Una objeción que esgrimen contra la tesis suareciana, y aunque parezca extraño, porque en el fondo es una pura falacia, casi todos sus adversarios, es la siguiente: si la esencia de los seres creados se identificase con su existencia, esos seres o su esencia existirían necesariamente En primer lugar, el argumento sufre una retorsión. Puesto que la existencia de esos seres se identifica indudablemente consigo misma, de valer el raciocinio alegado. existiría también necesariamente. Ni vale decir que la existencia no es un ser *quod*, sino un ser *quo*. Bien; existiría como un ser *quo*, pero existiría necesariamente. Contestando ya directamente, la respuesta es bien sencilla: si aquella esencia se identificara con una existencia necesaria, necesariamente existiría concedido; si se identifica, como es en realidad, con una existencia contingente, negado. La existencia como acto ilimitado de suyo, infinito, etc., ya lo hemos advertido más de una vez, ni se da en la realidad ni puede darse. Sería un absurdo,

[19] Loc. cit., pág. 163.
[20] *Prima Pars.* Q. LXXXV, art. V, ad 3um.

una quimera. Las únicas que se dan y son posibles son las existencias singulares, limitadas, contingentes de los seres individuales. Con éstas se identifican las esencias de los mismos y siguen, naturalmente, su condición de singulares y contingentes. No sólo se puede concebir como meramente posible la esencia de esos seres creados, sino que se puede también concebir como meramente posible su existencia. Ambas a dos, que *a parte rei* no son más que una y misma cosa, se pueden considerar como reales y como meramente posibles, por lo mismo que son contingentes y no necesarias; y por ello, de su identificación, sólo por una inexplicable confusión de ideas se puede argüir a su necesidad [21].

---

[21] Es también afirmación corriente de los tomistas, y la repite Dezza (Loc. cit., página 156), que en el concepto o definición de la esencia de los seres creados no se incluye, ni siquiera implícitamente, su existencia, para argüir de ahí la distinción real entre ambas. Y el caso es que no pocos de los mismos partidarios de la tesis suareciana parecen asentir a aquella afirmación, por lo que hace a la esencia metafísica de dichos seres, aunque no por lo que hace a sus esencias actuales. Creemos que se da aquí, por parte de unos y otros, alguna confusión de conceptos, que conviene aclarar o rectificar.

El nombre y concepto *ens* de *esse* significa primariamente lo que tiene el acto de ser o existir, es decir, el ser real actual, el único que no es *simpliciter* nada. Por traslación y por referencia a éste—no podemos entender lo posible, sino por referencia a lo actual—se aplican también el nombre y concepto de *ens* a lo que puede ser o tener existencia—ser potencial o posible—, prescindiendo de que actualmente la tenga o no. En la primera acepción el término *ens* se toma más bien, según se dice en la escuela, como participo del verbo *esse* y significa el acto de ser o existir. En la segunda se toma como nombre y significa la capacidad de ser o existir, o aquello a lo que compete la existencia, la tenga o no actualmente. Así como *studens*, es el ejemplo que ponen, participio significa al que actualmente estudia; y *studens*, nombre al que por profesión es estudiante, aunque actualmente no estudie. El *ens* participio, pues, es el ser actual, y el *ens* nombre el ser potencial (potentia objectiva) o posible. El primero, como dice el mismo Dezza (Loc. cit., pág. 24), significa directamente la existencia, y *connotat* la esencia; el segundo significa directamente la esencia, y *connotat* la existencia.

Ahora bien; lo que se dice del participio y del nombre *ens* se puede decir de la partícula verbal *est* del mismo verbo *esse*. Cuando decimos, por ejemplo: el arcángel Rafael *es* substancia espiritual, Pedro *es* inteligente, el reloj de la torre *es* circular, la partícula verbal *es* tiene el sentido de actuación, de existencia y equivale a ser realmente, actualmente, *a parte rei*. Diversamente, cuando decimos: el ángel *es* substancia espiritual, el hombre *es* animal racional, el reloj *es* un artefacto para señalar las horas, la partícula verbal *es* significa el ser potencial o capaz de ser actuado o existente como tal ser, exista o no de hecho.

Es verdad que la misma partícula verbal *est* o *es*, así como el término *ens* o *ser*, se emplean también en los juicios que formamos acerca de los entes de razón, que ni tienen existencia ni la pueden tener; pero es que nosotros concebimos esos entes de razón al modo de los seres reales. Por lo demás, ya sabemos que la aplicación en tal caso de esos términos es impropia; y la forma verbal *est* o *es* tiene más bien el valor de cópula lógica entre dos términos conceptuales.

Otra observación importante. Aunque de todo lo que existe o puede existir cabe decir con verdad que es *ens* o *ser*, en la forma explicada, con todo esos términos no se incluyen explícitamente en ninguna definición esencial, sencillamente porque *ens* o ser no es un género que se especifique por diferencias distintas de él, sino una noción trascendental, que trasciende todos los géneros y todas las diferencias, y que en todos ellos va ya incluída por identidad. Sería perfectamente exacto decir: el ángel es un *ser* substancia espiritual, el hombre es un *ser* animal racional, el reloj es un *ser* artefacto para señalar las horas, pero sería una redundancia. Y no sólo por

Sería de desear, para bien de la ciencia y prestigio de las mismas opiniones en discusión, que se fueran eliminando de ésta todos esos argumentos y soluciones, que ni prueban ni resuelven nada, y que sólo por una especie de inercia intelectual se vienen copiando y repitiendo de unos autores en otros, simplemente para hacer bulto y llenar páginas. Opinión que acude a tales argumentos o apoyos parece dar a entender que no los tiene eficaces.

Otras muchas consideraciones podrían hacerse sobre la cuestión que nos ocupa, pero bastan las apuntadas para la índole de este trabajo y para vindicación, que es lo que aquí nos proponíamos, de la posición intelectual de Suárez, no sólo digna de respeto, sino perfectamente justificada. Y adviértase de paso cómo se va perfilando cada vez más la manera del discurrir metafísico de Suárez, siempre orientado hacia la objetividad y realidad de las cosas, frente a la especulación orientada más bien hacia la abstracción y formas de nuestros conceptos.

* * *

La cuestión del principio de individuación en los seres materiales es otra de aquéllas en las que Suárez se creyó obligado, no obstante haberle algún tiempo parecido aceptable [22], a tomar una posición contraria al tomismo tradicional. Seremos breves en la exposición de este punto, ya que después de lo dicho en párrafos anteriores y de las teorías en ellos analizadas y de las que es simple aplicación particular, ha perdido gran parte de su interés. Y, ante todo, precisemos bien el estado de la cuestión.

No se trata, aunque muchos autores parezcan confundirse o no hablen al menos con la suficiente distinción, del constitutivo formal intrínseco de la individuación de los seres o de su individualidad, que los escotistas llaman también *haecceitas*, y que se concibe como su diferencia numérica o el último de sus grados metafísicos. Ese constitutivo formal intrínseco, según todas las escuelas [23], se identifica con la misma esencia o entidad de los seres, o no se distingue de ésta realmente. Esta piedra es esta piedra y no otra, Pedro es este hombre y no otro por sus pro-

---

redundante se omite ese término, sino porque su equivalencia está ya expresada en la partícula verbal *es*, según que antes se ha dicho.

Supuestas estas nociones elementales, y en substancia por todos admitidas, aparece ya claro el juicio que se ha de formar de la afirmación tomista: en la definición de las esencias de los seres creados no se incluye, ni siquiera implícitamente, su existencia. Se niega en absoluto. En la definición de esa esencia va incluída, no ya de un modo implícito, puesto que la noción de *ens* o de *ser* trasciende todas las nociones genéricas y específicas y va en ellas embebida, sino de un modo suficientemente explícito en la partícula verbal *es*, su existencia: en la definición del ser actual su existencia actual, y en la definición del ser potencial o posible su existencia potencial. La razón de ello la creemos suficientemente explicada.

[22] Disp. V, sect. III, núm. 34.

[23] Sólo la escuela escotista pone entre la *haecceitas* y la esencia de los seres su célebre distinción *formalis ex natura rei*, sobre la que puede verse la observación que hemos consignado en otra parte (*Miscelánea Comillas*. Volumen IV, pág. 41, nota 6).

pias entidades o esencias y no por ninguna otra cosa distinta de éstas. La razón es clara: si la individuación de un ser cualquiera se constituyese formalmente, no por su misma entidad, sino por otra entidad realmente distinta, la entidad aquella del ser sería en sí misma universal, y se daría el universal *a parte rei*, que es el error de los platónicos. Asimismo, si una entidad cualquiera viene a ser individua, no por sí propia, sino por otra entidad realmente distinta, de esta segunda cabrá preguntar de dónde le viene el ser individua. Si se responde que de sí misma, lo mismo habría podido decirse de la primera; y si se responde que de otra distinta, como de ésta a su vez podrá formularse la misma pregunta, tendríamos el proceso *in infinitum*.

La cuestión presente versa, pues, sobre la pretensión del tomismo de exigir para los seres materiales, pues para los puramente espirituales le basta también ese principio formal intrínseco, otro principio, que él llama igualmente intrínseco, pero radical y remoto, y que fija en la *materia signata*.

Para Suárez [24], en los seres materiales, lo mismo que en los inmateriales, no existe más principio de individuación que el formal intrínseco, identificado con la misma entidad de aquéllos; o si se quiere buscar la razón última de esa individuación, habrá que buscarla en el mismo principio y razón última de todo lo que existe y puede existir: la esencia Divina. Son posibles los seres y tales seres precisamente, porque ellos son los que se encuentran ejemplarizados en la esencia Divina; y son individuos estos seres, porque ellos solos pueden hallarse ejemplarizados en aquella esencia, ya que el ser universal, por absurdo y quimérico, no puede ser imitación alguna del ser Divino.

Los tomistas pretenden poner además otro principio radical de la individuación, que llaman *materia signata*, aunque en la explicación de la misma se dividan en una porción de opiniones diversas y que unas a otras se rechazan como inaceptables [25]. A esta introducción de la *materia signata*, como principio radical de la individuación en los seres materiales, fué conducido el tomismo por su teoría general de que, así como el acto no se limita sino por la potencia realmente distinta, tampoco se multiplica sino por esa misma potencia. Todo acto o perfección, dicen, por ejemplo la humanidad, es de sí una y, por lo mismo, no puede multiplicarse numéricamente en varios individuos, sino en cuanto es recibida en una potencia multiplicada. Esta potencia multiplicada o individualizada es la *materia prima*. Mas como la *materia prima* es de suyo pura potencia, indeterminada y común, habrá de recibir su determinación individual de la cantidad, único accidente que en sí mismo dice dis-

---

[24] Véase toda la Disp. V.

[25] Ya Suárez había advertido (Disp. V, sect. III, núm. 8): "Quid autem illa voce (materia signata quantitate) significetur, tam est obscurum ut in ea re explicanda defensores hujus sententiae inter se mirum in modum dissideant." Y el mismo Manser, haciendo la historia de estas disidencias (*La Esencia del Tomismo*. Madrid, 1947, página 775), confiesa: "Así se fueron amontonando aquí dificultades y más dificultades, que ofrecieron a los enemigos puntos de ataque por todas partes y casi hicieron aparecer como imposible una solución satisfactoria."

tinción numérica de cualquiera otra cantidad, por su misma posición especial respecto de otras cantidades, y esto es la *materia signata quantitate*.

La simple enunciación de la teoría hace adivinar las múltiples y gravísimas dificultades que suscita. Bastará enumerar algunas.

Esta alma sería ésta y no otra, en último término o razón, por ser recibida en esta materia. Pero ¿es que no habría podido Dios infundir otra alma en esa misma materia? ¿Es que la misma alma no habría podido informar otra materia, como la va informando de hecho en el curso de la vida? ¿Es que no cabría decir, más bien, que esta materia es ésta y no otra, por estar informada por esta alma? [26].

La cantidad, es decir, un accidente, sería en último término la razón o el principio de la individuación formal sustancial de los seres, ya que esta cantidad es la que da, por su posición espacial, individuación a la materia, que, a su vez, se la da a la forma, incluso al alma humana. Pero ¿es que bajo las mismas posiciones espaciales no podrían darse diversas materias y aun diversas cantidades? ¿Es que no pasan de hecho diversas materias por unas mismas posiciones? ¿Es que no informa una misma alma, en el momento mismo de su unión al cuerpo, diversas partes de materia? ¿Por cuál de ellas se habrá de individualizar esa alma?

La *materia prima*, que es de suyo una y común, se distinguiría en varias materias o partes distintas por la cantidad. Pero lo que es de suyo uno y común ¿puede distinguirse, y distinguirse por una entidad distinta de sí mismo? Pero ¿puede un accidente dar distinción sustancial a las partes sustanciales de la materia? [27].

Si a todas estas dificultades se añade el ser ese principio radical tomista de la individuación de los seres una hipótesis gratuita, sin más fundamento que la teoría, no menos gratuita y dificultosa, como hemos visto antes, de la limitación y multiplicación del acto por la potencia, habrá que reconocer, una vez más, como plenamente justificada la posición de Suárez en esta cuestión; y ella nos revela, una vez más también, aquella manera, ya señalada por nosotros, del discurrir metafísico de Suárez, siempre orientado hacia la objetividad y realidad de las cosas, frente a la especulación orientada más bien hacia la abstracción y formas de nuestros conceptos.

* * *

---

[26] Cuando se toma por norma del filosofar, no la realidad objetiva existente o posible, sino las concepciones ideales apriorísticas, cabe construir una porción de teorías o sistemas, más o menos acabados y bellos—ejemplos magníficos nos han dado los idealistas alemanes—, pero sin valor alguno real. Con un poco de ingenio sería fácil fingir una teoría, reverso de la tomista de la limitación y multiplicación del acto por la potencia, en la que la potencia sería la limitada y multiplicada por el acto. Al fin, no le faltaría algún fundamento. El acto es lo más real y, por lo mismo, lo más definido y concreto; el acto es lo que especifica la potencia; al acto se ordena la potencia, y ni entendida puede ser ésta sino por orden al acto... Repetimos que, puestos a especular apriorísticamente y a hacer juegos con los conceptos, con un poco de ingenio, cabría construir una porción de teorías, tan lógicas y bellas como, desgraciadamente, irreales.

[27] Puede verse, sobre este último punto, nuestro estudio en *Miscelánea Comillas*, volumen IV, pág. 42 ss.

Cuanto hasta aquí llevamos escrito ha sido, más que otra cosa, como premisas o preámbulos para llegar a la comprobación del juicio formulado en las últimas líneas del párrafo anterior, sobre la manera del discurrir metafísico de Suárez. Siempre hemos creído que en un hombre o en un filósofo, más que sus aciertos o equivocaciones parciales, tienen importancia su manera de ser y la orientación general de su vida o de su pensamiento.

Frecuentemente se ha reprochado a la Escolástica el ser una filosofía que vive fuera de la realidad y de la vida, embebida en una especulación de abstracciones, sutilezas y ergotismos, y atareada en construcciones apriorísticas, tan lógicas y bellas como irreales. Algún fundamento ha dado a esas acusaciones la conducta intelectual de no pocos escolásticos, sobre todo de las épocas de decadencia; y nadie como un escolástico, Melchor Cano, ha lamentado y recriminado tal conducta, si bien con la acritud y exageraciones propias de su temperamento [28]:

"Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis (sic enim scribunt), de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remisione, de proportionibus et gradibus, deque aliis hujusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo vel informare non poteram? Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent qui haec tractarunt. Quid vero illas nunc quaestiones referamus? num Deus materiam possit facere sine forma, num plures angelos ejusdem speciei condere, num continuum in omnes suas partes dividere, num relationem a subjecto separare, aliasque multo vaniores, quas scribere hic nec libet nec decet, ne qui in hunc forte locum inciderunt, ex quorumdam ingenio omnes scholae auctores aestiment."

Quítese todo lo que haya de exageración en las anteriores frases, y habrá que reconocer que queda en ellas un fondo de verdad, más que por lo que hace a esta o aquella cuestión particular, por lo que hace al método o manera de discurrir "syllogismis contortis", que dice el mismo Cano [29] — refiriéndolo directamente a los teólogos escolásticos, pero aplicable y con más razón a sus filósofos — "frivolis argumentis", "et vanis invalidisque ratiunculis", "qui sophismatum faeces in scholam inferentes, et ad risum viros doctos incitant, et delicatiores ad contemptum".

Baste recordar, como ejemplo, en materia la más llamada de suyo a ser tratada a base de la realidad concreta y aun sensible, cual es la relacionada con la filosofía natural o cosmología, las especulaciones apriorísticas en que se perdía con frecuencia la Escuela, sobre los cuatro elementos y su naturaleza, sobre los cielos incorruptibles y su número, etc., etc.; y, desde luego, invocando siempre para todo ello la autoridad inapelable de Aristóteles. Algunas de esas infortunadas especulaciones, como la relacionada con el sistema copernicano o cuestión de Galileo, ha costado a la Iglesia de Dios no pocas amarguras e ingentes daños espirituales. Ojalá que nunca se repita, por culpa de apasionamientos y estrecheces intelectuales de escuela o de sistema, en esa Iglesia de Dios, tan lamentable episodio.

---

[28] *De Locis Theologicis*, lib. IX, cap. VII.
[29] Loc. cit., lib. VIII, cap. I.

El pensamiento moderno, aun cuando en las ciencias físicas haya cortado netamente la falsa dirección anterior, orientándola hacia la observación y los hechos o la realidad, en el campo metafísico, y no sólo entre los llamados idealistas, sino aun entre los, al parecer, sus contrarios, existencialistas, negadores de todo valor al concepto abstracto, y despreciadores, unos y otros, de la Escolástica, por vivir ésta, según ellos, fuera de la realidad y de la vida, de tal modo ha acentuado esa tendencia morbosa hacia las construcciones puramente ideales, apriorísticas e irreales, que a veces parece salirse ya de la esfera de la filosofía, para entrar en la de la alucinación o en la de los sanatorios mentales.

La reacción contra esas desviaciones de la especulación se produjo ya, en el terreno metafísico, en los mejores de los escolásticos, y ejemplo el ya citado Melchor Cano, formado en la escuela de su maestro Vitoria, y ejemplo preclarísimo nuestro Suárez. Como que se recrea el espíritu al encontrarse con uno de esos pensadores sutiles, penetrantes, profundos y, a la vez, ponderados, objetivos, con gran sentido de la realidad, que sin desdeñar la abstracción, ya que sin abstracción no habría propiamente ciencia, procuran siempre fundarla en aquella realidad y contrastarla frecuentemente con ésta, para no dejarse llevar más allá del justo límite por esa manera imperfecta de conocer del entendimiento humano.

Y tal es el pensamiento metafísico de Suárez. Como Anteo al contacto con la tierra, le vemos volver con frecuencia a los primeros principios y a la realidad objetiva para recobrar vigor y solidez. Y como la única realidad existente y posible es la realidad concreta y singular, de ahí la importancia que la consideración de lo singular y concreto tiene en toda la metafísica suareciana, y que hemos visto puesta de relieve en los ejemplos o cuestiones analizadas anteriormente.

Esto que nosotros creíamos, y seguimos creyendo, un mérito excepcional de Suárez, se le ha venido a reprochar como un defecto, acusándole de nominalismo. Pero ¿qué es lo que se quiere decir? ¿Que toda realidad, existente o posible, no es singular y concreta? ¿Que la abstracción, para ser legítima, no debe fundarse en esa realidad singular y concreta? ¿Que el que esa abstracción en tanto será verdadera y objetiva en cuanto responda a esa realidad o a ella se ajuste, y en tanto carecerá de valor objetivo en cuanto la deforme, es un principio nominalista? Convendría, para bien de todos y bien de la filosofía escolástica, aclarar netamente las posiciones.

Hace pocos años se publicó un libro [30] en el que se pretende señalar en la filosofía escolástica, y concretamente en la escuela tomista, restos de un platonismo mal digerido o no superado, y que habría sido causa de algunas deficiencias de las mismas. Sabido es cómo la filosofía escolástica, y en particular su más excelso representante, Santo Tomás de Aquino, utilizaron para la construcción de su sistema materiales principalmente de la filosofía helénica de Aristóteles y Platón. Error, también

[30] *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin.* Von Josef Santeler. Innsbruck, 1939.

conocido, de este último y que vició lastimosamente su pensamiento, fué el de las ideas o formas separadas y subsistentes en sí mismas. Si bien Aristóteles, quien más directamente y más profundamente influyó en la Escolástica, se esforzó en corregir las desviaciones de su maestro, pero no es seguro que lo lograra plenamente. Para no pocos autores, en esa superación del platonismo, Aristóteles se quedó sólo a medio camino. Las formas separadas de Platón, Aristóteles las fusiona o sumerge en la materia; pero no está claro si sigue quedando algo de ellas, con sus condiciones de ilimitación, necesidad y eternidad.

Claro es que el sentido cristiano y el buen sentido filosófico de los escolásticos y, en particular, de Santo Tomás, hubieron de rectificar decididamente las consecuencias antidogmáticas o claramente irracionales de los falsos principios platónicos. Pero no es imposible, que huellas o resabios de aquellos principios hubieran quedado o pasado como inadvertidos, por otros rincones o cuestiones secundarias de la metafísica. Cuando se ha tomado toda una filosofía, cual lo hizo la Escolástica con la filosofía aristotélico-platónica, como base o punto de partida de nuestro propio sistema, no es cosa fácil ni de un día el llegar a la depuración acabada de todos los elementos de aquélla. Baste recordar lo que ha costado a esa Escolástica desprenderse del influjo de la tradición aristotélica, aun en aquellas cuestiones relacionadas con las ciencias naturales o con la Astronomía, cuya decisión claramente imponían los hechos comprobados.

Pero, en todo caso, lo más interesante hoy es que los aludidos, tomismo y filosofía escolástica, procuren sincerarse de la grave acusación; y no creemos sea manera de conseguirlo el insistir con tanto empeño, como lo hace Manser [31], sobre el paralelismo entre el orden del conocer y el orden del ser, que fué precisamente la base del error de Platón [32].

Ni menos el censurar a Suárez porque diga:

"Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus. sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus... neque *in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reapse commune sit* [33].

El subrayado es del propio Manser. Si es falso que "neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reapse commune sit", la contradictoria será verdadera, esto es, que "in re est aliquid vere num constitutivum hominis, quod reapse commune sit". No vemos en qué se distinga esto sustancialmente del error platónico. Ni basta decir, como dice Manser [34], que el universal existente *a parte rei* es "potencial". Las soluciones meramente verbales no son más que eso: puras palabras. Porque o ese llamado universal potencial es realmente algo *a parte rei*, o

---

[31] *La Esencia del tomismo*, pág. 261 ss.

[32] "Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam" (S. Thomas. *In XII lib. Metaph.*, lib. I, lect. 10).

[33] Santo Tomás coincide con Suárez en la misma afirmación: "In re igitur nihil est commune multis, quia quidquid est in re, est singulare uni soli communicabile" (*De Natura generis*, cap. V).

[34] Lug. cit., pág. 269 ss.

no es nada real. En el primer caso tenemos el realismo platónico; y en el segundo tenemos lo mismo que afirmaba Suárez.

Repetimos que, para bien de todos y para bien de la filosofía escolástica, convendría se aclarasen netamente las posiciones.

¿Pertenece la interpretación dada por Manser a la esencia del tomismo? Nos resistimos a creerlo. Aviado estaría el tomismo si hubiera de centrarse en valores tan discutibles. Por nuestra parte, creemos que los tiene más altos y más sólidos.

Lo que sí nos parece es que en las teorías, sumariametne expuestas y analizadas en este trabajo, de la limitación y multiplicación del acto por la potencia, de la distinción real entre la esencia y la existencia y del principio de individuación, en aquello de considerar el acto, la existencia y la forma de los seres cómo algo en sí ilimitado y uno, y que, mediante la potencia, la esencia o la *materia signata*, se vaya limitando, multiplicando e individualizando, se advierten huellas y como resabios de un platonismo no bien superado.

Claro es, repetimos, que el buen sentido cristiano y filosófico de los partidarios de aquellas teorías ha hecho que las graves consecuencias. que pudieran seguirse de tales principios resabiados, queden absolutamente eliminadas, limitándose la influencia de éstos a esas cuestiones secundarias; pero ello no deja de justificar plenamente la revisión y rectificación hechas por Suárez.

Se ha hablado del sentido dogmático de Suárez, como teólogo. Hemos hablado aquí de su sentido de la realidad, como metafísico. A ello respondería, en la vida práctica, lo que se llama simplemente el buen sentido.

Este sentido de la realidad de la metafísica suareciana, que aquí no hemos hecho más que señalar en determinadas cuestiones, tiene aún otros aspectos o manifestaciones interesantes; pero ellas exigirían un estudio aparte.

FIDEL GARCIA MARTINEZ

Obispo de Calahorra y la Calzada.

FUENTES DE LA METAFISICA DE SUAREZ *

La actitud espiritual, fuente de que manaron las 54 disputas metafísicas de Suárez, está suficientemente descrita por él mismo al prologarlas. La base de tal actitud la formaba una honda persuasión de que nadie podrá llegar a ser perfecto teólogo que no tenga firmes cimientos en la Metafísica [1]. Fué, por ello, propósito suyo escribir y publicar antes que ningún otro tratado teológico su *Metafísica*. Justos respetos no explicados por Suárez, entre los cuales puede suponerse la voluntad del P. Aquaviva, le obligaron a adelantar sus comentarios sobre la tercera parte de la *Summa* de Santo Tomás. Pero la misma experiencia de redactarlos iba proclamando cada día con más claridad lo acertado de su propósito primitivo. Esta ciencia metafísica natural y humana iba resultando tan necesaria para la otra sobrenatural y divina, que Suárez tomó la determinación de interrumpir la obra comenzada para poner la Metafísica en el puesto que le correspondía. La realización de este propósito fué tarea más larga de lo que en un principio él previera. Las instancias y los apremios de cuantos esperaban la continuación del Comentario a la Suma le asediaban por todas partes. Pero nunca el arrepentimiento de haber comenzado esta obra conturbó su espíritu; antes por el contrario, le sostenía la esperanza de que los lectores mismos acabarían por darle la razón [2].

Que esta declaración suareciana fuera del todo sincera lo avalan varias incidencias anotadas en la primera edición del *De Incarnato*. A través

---

* Avance de un capítulo que forma parte—notablemente ampliado—del libro que próximamente esperamos publicar: *Estudios sobre la Metafísica de Suárez*.

1 "Fieri nequit, ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius Metaphysicae iecerit fundamenta." *Disp. Met.*, T. I. Ratio et discursus totius operis ad lectorem.

2 "Intellexi semper, operae pretium fuisse, ut antequam Theologica scriberem commentaria (quae partim iam in lucem prodiere, partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleantur) opus hoc, quod nunc, Christiane Lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem. Verum iustas ob causas lucubrationes in tertiam D. Thomae partem differre non potui, easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret, ac requireret: adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim, quam initio putaverim, et quam multorum exspostulatio, qui Commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam, D. Thomae Summam perfecta desiderant: tamen suscepti laboris numquam me poenitere potuit, confidoque, lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum." *Disp. Met.*, ib. cfr. ib. prooem.

de ellas pudimos, en un estudio anterior [3], descubrir y perfilar en sus rasgos fundamentales, limitando su contenido, el primer tratado ultimado por Suárez, un opúsculo cuyo título iba a ser *De essentia, existentia et subsistentia*.

Muy pronto, efectivamente, se encontró Suárez contrariado por la necesidad de interrumpir su discurso teológico para dedicarse a explanaciones metafísicas indispensables para fundamentar debidamente sus conclusiones teológicas. La primera vez que se le ve decidido a redactar aparte algunas cuestiones metafísicas, es en el comentario al artículo segundo de la cuestión segunda. He aquí el texto en que lo dice, no anotado por nosotros en el estudio antes referido:

"Bástanos indicar, según la mente de Santo Tomás, que hay que poner una distinción real entre el supósito creado y su naturaleza. Cuál sea esa distinción, y qué lo añadido por el supósito sobre la naturaleza, no solamente en las naturalezas corporales, sino también en las espirituales, son cosas que se han de explicar en una disputa propia que añadiremos al fin de esta obra, para que al explicar los misterios teológicos no nos estorbe la discusión metafísica" [4].

Sabemos ya que el primitivo propósito fué el de un apéndice metafísico a su *De Incarnatione*. Pero este apéndice poco a poco fué transformándose en un opúsculo propiamente dicho, el cual, ya para la disputa VIII, estaba del todo redactado [5].

Una comparación entre el *De Incarnatione* de 1590 y el de 1595, publicado en Salamanca como tercera edición, nos puso al corriente de lo ocurrido con el anunciado opúsculo. Los propósitos de Suárez habían abarcado, al irse realizando, un campo más amplio: lo que iba a ser un mero opúsculo sobre esencia, existencia y subsistencia se había extendido por toda la Metafísica, hasta abarcarla completa en 54 disputas, cuyo volumen, superior a las posibilidades de un sólo tomo, debía ser dicotomizado en dos [6].

---

[3] J. ITURRIOZ: *Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)*. *Estudios Eclesiásticos*, XVIII (1944), 331-359.

[4] Sufficit enim nobis ex mente D. Thomae aliquam distinctionem rei esse constituendam inter suppositum creatum eiusque naturam, qualis vero sit haec distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam in fine huius operis adiiciemus, ne disputatione Metaphysica inter explicandum Theologiae mysteria impediamur." *Comm. ac Disp. in tertiam p. D. Thomae*. Tomus I, q. II, art. II comment. Primera edición, pág. 130. En la tercera edición se dice de esa disputa especial, "quam alio loco tractandam reliquimus".

[5] Cfr. en el artículo citado la determinación del tiempo en que se compuso el opúsculo: ib., págs. 338-341.

[6] Por el proemio de la Metafísica, que más abajo transcribiremos, sabemos que la Metafísica de Suárez no fué improvisada repentinamente, y redactada en el corto tiempo que pudiera quedarle desde la redacción del primer tomo del comentario a la *Summa* mientras publicaba los otros tres tomos siguientes. Se trata de una asignatura trabajada por Suárez hacía años y explicada en su juventud. Los años sucesivos la había reconocido y completado para tenerla dispuesta en forma que sirviera a la utilidad general. En el prólogo advierte que la división de la obra en dos tomos, no publicados simultáneamente, nada quitaba a su unidad interna: se trataba de una

El propósito de un opúsculo dió á luz la metafísica de Suárez, como antes el de un apéndice para el primer tomo hiciera concebir un opúsculo. Pero tanto el apéndice como el opúsculo y la Metafísica completa heredaron indelebles como constitutivos los rasgos de este origen psicológico: esta filosofía había de ser, por naturaleza, auxiliar de la teología, en un sentido más directo y apremiante que el aceptado por los teólogos de entonces, para los que siempre la filosofía había sido mera *ancilla* de la Teología. La actitud filosófica de Suárez en la Metafísica hace de ella una filosofía cristiana, sierva de la divina Teología. Esto ejerce un influjo decisivo no sólo en las cuestiones que tratar, sino también, y mucho más, en la selección de opiniones, impulsando a aquellas que parecieren más aptas para la piedad y la doctrina revelada. Por ello, de vez en cuando, interrumpiendo el proceso filosófico, Suárez se anima a proponer cuestiones teológicas, aunque no para detenerse en ellas, lo cual sería fuera de propósito, pero sí para indicárselas al lector como objetivo, al que la Metafísica ha de mirar para confirmarlo y esclarecerlo con las posibilidades reducidas reservadas a la especulación natural [7].

---

sola obra. Aunque la obra se imprimió ya para marzo de 1597, con todo, estaba terminada al menos en 1595, puesto que la aprobación del Provincial es del 15 de febrero de 1596, y la censura de Alcalá, del 19 de diciembre de 1595.

[7] "Ita vero in hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam, nostram philosophiam debere Christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati, ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur. Eamque ob causam, philosophico cursu nonnumquam intermisso, ad quaedam Theologica diverto, non tam utinillis examinandis, aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re, de qua nunc ago) quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia Metaphysicae, sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda, et accomodanda." *Disp. Met.* Ratio et discursus... Como resumen que reúne estos elementos señalados en la actitud espiritual inicial de Suárez, transcribimos íntegro el proemio a la Metafísica, que, a la vez, nos dará noticias históricas y metodológicas de no pequeña importancia: "Divina et supernaturalis Theologia, quanquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tanquam ministris, et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est, et nomen primae Philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali Theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit: tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodam modo fulciunt atque sustentant. Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus Sacrae Theologiae commentationibus, ac disputationibus pertractandis, et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere, vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos iuvenis elaboraveram, et publice dictaveram, saltem succisivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec Metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebar saepe, aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile: aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere, et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates Metaphysicae cum Theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur,

Alumbrada esta fuente psicológica de la metafísica de Suárez, podría intentarse la exploración de las fuentes de un estudio completo de la Metafísica de Suárez. Claro está que la primera fuente es el texto mismo de las Disputas Metafísicas críticamente establecido. Este trabajo está en vías de realización [8]. El estudio escueto del texto directo no sería aún suficiente para poner claras las líneas del pensamiento suareciano, las corrientes que junto a ellas se excitan, el alcance de sus posiciones... Esto requirió historia que desenvolviera los gérmenes depositados en el texto. Para descubrirlo habrán de servir espléndidamente los abundantes manuscritos que permanecen desconocidos en varios archivos de España y de fuera de España donde la Compañía tuviera al principio sus Universidades. Esos manuscritos contienen las enseñanzas filosóficas de los discípulos de Suárez, y, por lo tanto, representan la tradición de las enseñanzas orales suarecianas. Este terreno está del todo inexplorado. En su tanto sería equivalente al trabajo que Grabmann y otros medievalistas están realizando estos últimos lustros con la publicación de manuscritos secundarios de la escuela tomista, a través de los cuales es dado conocer la tradición primitiva formada en torno a la cátedra de Santo Tomás, y la evolución de la llamada escuela tomista hasta cuajar en las grandes obras del Ferrariense y de Cayetano. El estudio de estos manuscritos, junto con el movimiento filosófico consignado en los impresos posteriores a Suárez, ha de fijar con exacta plenitud todo el alcance intrínseco de la doctrina suareciana.

Y todavía quedarán otras fuentes por estudiar: a saber, aquellas en que se inspiró Suárez para formarse su propia ideología.

En este estudio vienen, en primer lugar, las fuentes citadas en la Metafísica misma. Luego, aquellas otras que sólo implícitamente aparecen en el texto. En tercer lugar habrá que explorar todo aquel complejo de elementos ponderables e imponderables que contribuyen a la formación

---

horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus hoc opus praescribere decrevi, in quo Metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer, quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit: revelataeque sapientiae inserviat magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri, nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur, conveniunt, comprehendi et exhauriri possunt: quae vero ad puram Philosophiam aut Dialecticam pertinent (in quibus alii Metaphysici scriptores prolixe immorantur) ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus. Prius vero quam de materia huic doctrinae subiecta dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu Metaphysica, eiusque obiecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus Deo auspice, disserere aggrediar." *Disp. Met.* prooemium.

[8] Es conocido el propósito de hacer una edición crítica de toda la obra de Suárez. En este Colegio Máximo de Oña se ha constituído una Comisión al frente de la cual se halla el conocido investigador R. P. Eleuterio Elorduy. Para el presente trabajo utilizó el magnífico fichero que la Comisión ha creado para realizar la confrontación y verificación de citas, trabajo éste arduo y difícil que está siendo realizado sistemáticamente. El fichero que empleo está todavía sujeto a revisión y a confrontación; por ello mi trabajo no puede tener valor absoluto y definitivo. Conste aquí lo mucho que debe este modesto trabajo a dicha Comisión, particularmente al R. P. Plácido Mújica, S. I., Manuel Lauterio, S. I. y Juan Bonachía, S. I.

de una personalidad filosófica tan destacada cual fué, sin duda, la de Suárez.

Esta última exploración equivale a escribir una biografía interna y genética de Suárez, enmarcada en un estudio de toda su época: una de esas profundas biografías psicológicas que va realizando magistralmente la historiografía moderna. Scorraile ha adelantado mucho en este terreno, pero su obra no es definitiva ni completa [9]. Una vez que se conozca puntualmente la complicada maraña de la época histórica vivida por Suárez, una época de intensísimo juego político-religioso, que planteó problemas jurídicos del todo nuevos y trazó orientaciones sociales y estatales que dirigieron hacia nuevos polos las naciones; una época dominada por la exuberancia de un magnífico siglo XVI español, que culminaba en gloria, riqueza, progreso, cultura tanto literaria, humanística y filosófica como científica, jurídica y teológica, difundida hasta estratos muy hondos del alma popular; arte cuya máxima expresión iba ya siendo el barroco; una época de poder, prosperidad de todos los órdenes, pero que a la vez incubaba ya los primeros gérmenes económicos y demográficos que iban a llevar al eclipse aquella espléndida luminosidad dorada, y todo esto considerado como clima espiritual en que se desarrolla el carácter psicológico, ascético y científico que forma la personalidad concreta que fué Francisco Suárez, entonces será el momento de conocer el complejo de influjos más o menos lejanos en que se vió mecida la ideología de Suárez en sus primeros orígenes. Toda esa atmósfera envuelve y alimenta a Suárez, y dentro de ella hay que situarlo para apreciar desde la lejanía histórica, en su auténtica perspectiva, la magnitud de la obra de Suárez. Suárez, para unos, es la ascensión a la cumbre de la madurez filosófica; para otros, es el comienzo de la bajada. En todo caso se reconocen sus pasos en las alturas supremas, y según que sea uno partidario o enemigo suyo determinará en qué vertiente están los caminos por él hollados.

La segunda fuente sólo podrá ser sacada a flor de tierra por un experto en estilos filosóficos, por quien domine plenamente los autores, las corrientes, doctrinas y tradiciones de toda la filosofía anterior a Suárez. Trabajo éste difícil por lo sutil del hilo con que se realizan las suturas de lo implícito en un texto clásico; y que, por consiguiente, reclamará todo el esfuerzo de un cuerpo de editores que estudien críticamente el subsuelo del texto suareciano.

La primera fuente es la que va a quedar sujeta a una exploración sumaria en las páginas que siguen. Nuestro estudio es, por fuerza, de carácter provisional, con el único objeto de poner al descubierto una posibilidad de investigación de interés, y quizá no sin importancia, para mejor conocer todo el alcance y valor del esfuerzo de Suárez. No es posible que consignemos aquí todas las fuentes citadas por él; habremos de va-

---

[9] Para estimar el valor de la obra de Scorraille, véase J. IRIARTE: *Estudios sobre la filosofía española. Su concepto y su valor.* Tomo II. *Menéndez Pelayo y la filosofía española.* Madrid, 1947. Capítulo X. El tricentenario de Suárez. Especialmente páginas 366-371.

lernos de amplios paradigmas, que en su mutismo dirán, con todo, mucho a quien comprenda el valor de las series de citas anotadas.

Pasma, en verdad, el amplísimo conocimiento de la Escolástica que supone en Suárez la redacción de estas disputas. Por algo la tradición posterior le designó con el nombre de *Papa de los Metafísicos* y estimó esta obra como una antología sistemática de toda la filosofía tradicional. No es el solo número de las citas. No se trata de un conglomerado indigesto de erudición barata y fácil. Lo que impresiona es el dominio de los grandes autores, la facilidad con que se acumulan sus referencias, la seguridad con que se fijan sus posiciones, la seria profundidad con que se discuten sus opiniones, y la madurez con que se toma una actitud ante ellas, para, en definitiva, sostener una solución conforme con una u otra tendencia, o quizá superior a todas ellas, rarísima vez opuesta a todas.

1

Autores citados.

Comencemos con una simple enumeración de los autores—propia o comúnmente designados—cuyas referencias figuran a lo largo de las secciones de la Metafísica. Para apreciar en su punto su significado, y no exagerar su valor, conviene tener en cuenta la manera de citar que los clásicos tenían, que no responde a la acribia y depuración que requiere la metodología moderna. Ellos se contentaban con referencias más imprecisas, menos confrontadas con ediciones o textos, fiándose por consiguiente de residuos memorísticos, de referencias encontradas en otros autores, etc. Con frecuencia, no es el texto literal lo aducido, sino un resumen de su sentido en líneas esenciales.

Pero ello no quita el correspondiente valor a esta larga enumeración de 245 nombres registrados orgánicamente por Suárez en sus Disputas. No están los nombres amontonados, sino que son catalogados oportuna, discreta y sobriamente, clasificados en una u otra tendencia respecto de cada uno de los problemas, con frecuencia son discutidos algunos de ellos aduciendo sus palabras textuales o al menos sintetizando el proceso de sus ideas.

Anotamos por orden alfabético los nombres, registrando a continuación, en la primera columna, el número de citas del autor correspondiente contadas en el tomo XXV de la edición Vives (disputas I-XXVII), en la segunda columna las del tomo XXVI (disputas XXVI-LIV) y en la tercera, el total de citas de cada autor.

AUTOR	Número de citas			AUTOR	Número de citas		
	Tomo XXV	Tomo XXVI	Total		Tomo XXV	Tomo XXVI	Total
1. Abaelardus	»	2	2	54. Bonaventura	15	23	38
2. Abulensis	5	1	6	55. Buridanus	3	2	5
3. Academici	»	1	1	56. Burlaeus	»	2	2
4. Achillinus	»	1	1	57. Caietanus	139	160	299
5. Adamus	1	2	3	58. Calepinus	1	1	2
6. Adrianus	3	»	3	59. Cano	»	1	1
7. Aegidius	52	26	78	60. Capreolus	98	17	115
8. Aesculapius	»	1	1	61. Cardanus	1	»	1
9. Agatho Papa	»	1	1	62. Carthusianus	2	»	2
10. Albertus M.	46	50	96	63. Castro	1	»	1
11. Alcinous	1	3	4	64. Chrysostomus	7	4	11
12. Alensis	35	36	71	65. Cicero	12	8	20
13. Alexander Aphr.	34	18	52	66. Clavius	»	1	1
14. Algazel	1	3	4	67. Clemens (Recogn.)	2	»	2
15. Aliacensis	3	2	5	68. — Alexandrinus	4	5	9
16. Almainus	4	6	10	69. — Romanus	1	»	1
17. Almericus	»	1	1	70. Clemens V	1	1	2
18. Alpharabius	»	1	1	71. Concil. Ancyranum	»	1	1
19. Altisidorus	»	4	4	72. — Bracharense	1	1	2
20. Ambrosius	11	6	17	73. — Constantin. IV	1	»	1
21. Ammonius	3	6	9	74. — Florentinum	»	2	2
22. Anaxagoras	7	»	7	75. — Lateranense	1	2	3
23. Anaximenes	1	»	1	76. — Nicaenum	»	1	1
24. Anaximander	1	»	1	77. — Rhemense	»	1	1
25. Angel	»	1	1	78. — Toletanum	1	2	3
26. Anselmus	12	24	36	79. — Tridentinum	7	»	7
27. Antonius And.	22	18	40	80. — Viennense	»	1	1
28. Appolinaris	1	»	1	81. — Wormatiense	»	1	1
29. Apuleius	1	»	1	82. Conimbricenses	10	3	13
30. Arboreus	»	1	1	83. Conradus	4	»	4
31. Archyta Tarentinus	»	1	1	84. Corduba	3	»	3
32. Argentina	8	5	13	85. Cyprianus	»	4	4
33. Argyropolitanus	3	»	3	86. Cyrillus	5	12	17
34. Aristoteles	1111	624	1735	87. Damascenus	33	38	71
35. Arnobius	»	1	1	88. Democritus	3	1	4
36. Astudillo	5	1	6	89. Deza	3	2	5
37. Athanasius	7	7	14	90. Diodorus	1	»	1
38. Augustinus	175	158	333	91. Diogenes Laertius	3	1	4
39. Aureolus	17	29	46	92. — Apolloniades	1	»	1
40. Avempace	»	2	2	93. Dionysius	24	32	56
41. Averroes	98	81	179	94. (Doctores)	1	»	1
42. Avicebron	4	»	4	95. Driedo	1	»	1
43. Avicenna	54	30	84	96. Durandus	82	71	153
44. Bañez	»	4	4	97. Empedocles	4	1	5
45. Bardesanus	1	»	1	98. Epicurus	2	»	2
46. Basilius	16	»	16				
47. Bassolis	5	2	7				
48. Beda	4	1	5				
49. Bellarminus	1	»	1				
50. Bergomensis	1	»	1				
51. Bernardus	4	9	13				
52. Bessarion	3	1	4				
53. Boëtius	17	16	33				

AUTOR	Número de citas		
	Tomo XXV	Tomo XXVI	Total
99. Epiphanius	4	4	8
100. Euclides	»	1	1
101. Eugubinus	5	8	13
102. Eusebius	8	8	16
103. Eustratius	1	»	1
104. Euripides	»	1	1
105. Evodius	1	»	1
106. Ferrariensis	64	60	124
107. Flandria	8	3	11
108. Fonseca	77	37	114
109. Franc. Georg	»	1	1
110. Fulgentius	1	2	3
111. Gabriel Biel	41	45	86
112. Galenus	10	2	12
113. Gandavensis Henr.	53	42	95
114. Ganaco B. de	1	»	1
115. Garvo Th. de	1	»	1
116. Gaudens	»	1	1
117. Genebrardus	»	1	1
118. Gerardus	»	1	1
119. Gilbertus	»	12	12
120. Glossa	»	2	2
121. Godofredus	»	2	2
122. Gofredus	»	3	3
123. Gregorius Naz.	61	56	117
124. — Nyssenus	8	3	11
125. Helias Cretensis	1	»	1
126. Heraclitus	3	»	3
127. Hervaeus	41	36	77
128. Hesiodus	1	»	1
129. Hieronymus	7	14	21
130. Hilarius	1	7	8
131. Hippasus	1	»	1
132. Hippocrates	5	»	5
133. Hispalensis	10	»	10
134. Holcot	»	1	1
135. Homerus	»	2	2
136. Hugo Vict.	2	1	3
137. Iamblicus	»	1	1
138. Iandunus	14	9	23
139. Iansenius	»	2	2
140. Iavellus	56	41	97
141. Ignatius	»	1	1
142. Incognitus	»	1	1
143. Ioannes Alensis	»	1	1
144. — Vincentius	»	3	3
145. Irenaeus	3	3	6
146. Isidorus	1	6	7
147. Iustinus	5	10	15
148. Lactantius	5	5	10
149. Ledesma	»	3	3
150. Leo Papa	3	9	12
151. Leucippus	1	»	1
152. Lichetus	2	8	10
153. Lippomanus	2	»	2
154. Lovanienses	»	2	2
155. Lynconiensis	1	»	1
156. Macrobius	»	1	1
157. Magister Sent.	7	4	11
158. Maior	9	11	20
159. Mairon	5	8	13
160. Marsilius Ficinus	1	4	5
161. Marsilius de Inghen	19	18	37
162. Medina	4	»	4
163. Menander	»	1	1
164. Methodius	1	»	1
165. Metrodorus	1	»	1
166. Milesius	1	»	1
167. Mirandula	2	2	4
168. Monlerius	2	»	2
169. Neapoli (Iohannes de)	»	1	1
170. Nemesius	2	1	3
171. Nicephorus	1	»	1
172. Niphus	9	15	24
173. Nominales	9	12	21
174. Ockam	30	37	67
175. Origenes	2	4	6
176. Orpheus	1	1	2
177. Palacios	1	3	4
178. Paludanus	6	4	10
179. Pereira	1	»	1
180. Pererio	2	»	2
181. Pherecides	1	»	1
182. Philastrius	1	»	1
183. Philo	2	»	2
184. Philoponus	11	4	15
185. Plato	60	32	92
186. Plinius Sec.	6	1	7
187. Plotinus	6	1	7
188. Plutarchus	9	»	9
189. Porphyrius	10	9	19
190. Priscillianus	1	»	1
191. Proclus	2	»	2
192. Prosperus	2	1	3
193. Ptolomaeus	»	1	1
194. Pythagorei	1	1	2
195. Rabbi Moyses	»	2	2
196. Rhodiginus Coelius	»	1	1
197. Richardus a Med. Villa	15	19	34
198. Richardus Vict.	1	»	1
199. Roffensis	1	»	1

AUTOR	Número de citas			AUTOR	Número de citas		
	Tomo XXV	Tomo XXVI	Total		Tomo XXV	Tomo XXVI	Total
200. Rubio (Gulielmus).	1	»	1	223. (Theologi).....	12	7	19
201. Saxon.....	1	»	1	224. Theophrastus.....	1	1	2
202. Scaliger.....	1	»	1	225. Theophylactus.....	1	1	3
203. Scholastici.....	4	1	5	226. St. Thomas.....	548	460	1008
204. Scotistae.....	4	4	8	227. (Thomistae).....	22	25	47
205. Scotus.....	193	170	363	228. Toletus.....	10	6	16
206. Sebast. Oxon.....	1	»	1	229. Trismegistus.....	6	3	9
207. Seneca.....	13	4	17	230. Trombeta.....	4	1	5
208. Simonides.....	»	1	1	231. Turrecremata.....	»	2	2
209. Simplicius.....	16	25	41	232. Turrianus.....	1	»	1
210. Socrates.....	4	2	6	233. Vallesius.....	1	»	1
211. Soncinas.....	96	96	192	234. Varro.....	»	1	1
212. Sophocles.....	»	1	1	235. Vega.....	1	»	1
213. Sophronius.....	»	5	5	236. Venetus.....	10	3	13
214. Soto.....	38	37	75	237. Vicomercatus.....	»	1	1
215. Stoici.....	1	1	2	238. Vitoria.....	1	2	3
216. Strabo.....	1	»	1	239. Virgilius Papa.....	»	1	1
217. Suárez.....	589	382	971	240. Vives.....	3	3	6
218. Suidas.....	»	1	1	241. Waldenses.....	1	2	3
219. Sylvester.....	»	2	2	242. Walricus.....	»	1	1
220. Tertullianus.....	6	5	11	243. Wicleffus.....	1	2	3
221. Themistius.....	12	9	21	244. Xenophanes.....	»	2	2
222. Theodoretus.....	5	5	8	245. Zimara.....	23	»	23

Esta larga serie de 245 autores [10] envuelve el enorme número de 7.709 citas; mejor que citas diríamos series de citas, pues es frecuente en Suárez acumular de una vez varias referencias a un mismo autor; cada una de tales acumulaciones han sido contadas por nosotros como una única cita.

[10] Este número está en función de la crítica que los editores hagan del texto suareciano. Es conocido que no siempre distinguió o identificó Suárez los autores. Ultimamente se ha denunciado la confusión hecha por el eximio de Alejandro A'ense con Alejandro Bonini. Con todo, no creemos que esta confusión denunciada por C. Fabro tenga el alcance que le da este autor, ni que se deriven de este hecho consecuencias tan graves y radicales sobre el valor de la obra de Suárez. Cfr. C. Fabro, C. P. S., *Una fonte antitomista della metafisica suareziana.* El autor da el siguiente sumario de su artículo: Alexander quem Suárez antesignanum vocat in propria refutatione doctrinae thomisticae, non est A'ensis, ut Doctor Eximius putaverat, sed Magister Alexander Bonini (ab Alexandria Pedemontana), qui totius Ordinis Minorum Gene alis exstitit et ineunte saec. XIV obiit. En *Divus Thomas* (Piac.), XXIV (1947), 57-68. Ya se deja entender que no es el objeto de nuestro trabajo descender a estos detalles. Por lo demás, no es ninguna novedad la que trae Fabro. Otros habían ya dado cuenta de la confusión. Así, por ejemplo, Grabmann, en 1917, había dejado consignado que los varias veces citados comentarios aristotélicos de Alejandro de Alés, no eran de éste, sino de Alejandro de Alejandría. M. Grabmann, *Die Disputationes Methaphysicae des Franz Suarez...* en el volumen *Franz Suarez, Gedenkblatter...*, 1917, pág. 35. Esta confusión no fué de Suárez sólo, sino de otros muchos también, pues las obras de este Alejandro salieron bajo el nombre de Alejandro de Alés. Cfr. Ueberweg, Hurter, etc.

Si ordenamos ahora a los autores según el orden de mayor número de citas, obtendremos la siguiente lista, en la cual sólo han sido tomados en consideración aquellos que son citados más de treinta veces.

1. Aristoteles	1.735	19. Avicenna	84
2. S. Thomas	1.008	20. Aegidius	78
3. Suarez	971	21. Hervaeus	77
4. Scotus	363	22. Soto	75
5. S. Augustinus	334	23. Alex. Alensis	71
6. Caietanus	299	24. Damascenus	71
7. Soncinas	192	25. Ockam	67
8. Averroes	179	26. Dionysius	56
9. Durandus	153	27. Alex. Aphrodisius	52
10. Ferrariensis	124	28. Aureolus	46
11. S. Greg. Naziancenus	117	29. Simplicius	41
12. Capreolus	115	30. Ant. Andreas	40
13. Fonseca	114	31. Bonaventura	38
14. Iavellus	97	32. Marsilius de Inghen	37
15. S. Albertus M.	96	33. S. Anselmus	36
16. Henricus Gand	95	34. Richardus	35
17. Plato	92	35. Boëtius	33
18. Biel	86		

Llamará, quizá, la atención las muchas veces que viene citado Suárez mismo; y más sabiendo que cuando se publicó la *Metafísica* eran aún muy pocas las obras de él salidas a la luz pública. En 1590 había sido editado en Alcalá el tomo primero del comentario a la tercera parte de la *Summa* de Santo Tomás; de este tomo se hizo una nueva edición en Lyón en 1592, y otra en Venecia en 1593. Suárez, por su parte, publicó en 1595, en Salamanca, la denominada por él tercera edición de esta obra, *De Verbo Incarnato*, que, en realidad, era ya la cuarta, aun cuando él lo ignoraba. La segunda obra publicada fué el segundo tomo del mismo comentario, *De mysteriis vitae Christi*, publicado en 1592, también en Alcalá; de este tomo se hicieron a los dos años otras dos ediciones, una en Lyón y otra en Venecia. En Salamanca salió en 1594 una cuestión teológica, a la que allí mismo siguió en 1595 otro tomo, el *De Sacramentis in genere*, tercero del comentario a la *Summa*. Estas eran las obras que precedían a la *Metafísica* cuando esta se publicó en 1597, en Salamanca. Por las materias tratadas no parecían poder dar pie a tan numerosas citas en una obra de Metafísica. Pero la mayoría de ellas se refieren a las disputas mismas metafísicas; son referencias a puntos ya desarrollados anteriormente, o para los que más tarde habrá cabida propia en alguna sección posterior. Con todo, es menester notar que son de importancia varias referencias al *De Verbo Incarnato* (tercera edición), por aludirse a posiciones típicas en las doctrinas metafísicas suarecianas, cuya evolución debiera ser estudiada por sus pasos a través de la edición primera y de la tercera del *De Verbo Incarnato* y de las *Disputas Metafísicas*. Tal debiera hacerse, por ejemplo, respecto a la doctrina de la subsistencia y de la existencia, de indudable importancia en Suárez, como lo comprueba el hecho de que ese tema fuera precisamente el que Suárez destacara en un opúsculo aparte, porque frecuente-

mente tenía que echar mano de su solución y, por lo mismo, le era un estorbo en el desarrollo de los problemas teológicos.

Tenemos también información suficiente de lo que Suárez se proponía sobre la manera de tratar a estos autores. En las advertencias que al principio de la primera edición del *De Verbo Incarnato* hace al pío y benévolo lector explica su método de aducir los diversos testimonios. Por de pronto, en cuanto a Santo Tomás, había de esforzarse "omni opera, studio ac diligentia" en explicar sus opiniones, de forma que todos las entendieran con entera luz y claridad. Por ello trabajaría en aducir ampliamente, aun a costa de prolongar a veces las discusiones, los testimonios escriturísticos, patrísticos, conciliares y otros que eran como las fuentes en que bebía Santo Tomás. La suma modestia de este mismo Santo Doctor había de ser su modelo en citar, confirmar o rechazar las opiniones de otros. Se proponía, pues, aducir a los autores mismos en forma que a todos se les hiciese el honor correspondiente; expondría las sentencias de ellos, aun las que hubiera de rechazar, de modo que, lejos de vituperarlas o injuriarlas, pudiera el lector caer en la cuenta fácilmente de su importancia y valor, pues juzgaba Suárez que tan lejos debía estar de un religioso la propia alabanza como la dureza en la reprensión de otros. Para casos en que cupiera diversidad de opiniones, adoptaba como norma, imitando también la prudencia y ejemplo del Doctor Angélico, preferir sobre las demás las que fuesen pías, graves y antiguas [11].

Es tan delicado Suárez con los autores que cita en sus obras que, temiendo la posible mala impresión que a algunos lectores pudiera causar el observar en ellos tantas divergencias, se creyó obligado a hacer en la tercera edición del *De Verbo Incarnato* esta advertencia:

---

[11] "Quarum [difficultatum] illa fuit certe non parva, qua omni opera, studio, ac diligentia conatus sum D. Thomae sententias sic explicare, ut aperte et dillucide intelligantur, quo in genere dedi operam, ut sacrarum litterarum testimonia, conciliorum decreta, et sanctorum Patrum monumenta diligentius evolverem, et quasi fontes ipsos, ex quibus D. Thomas hausit, commonstrarem. Ex quo factum est, ut nonnumquam disputationes nostrae prolixiores forte videantur, quod non tam ieiune, quam in scholis fit, tractentur, sed allatis in medium sanctorum Patrum sententiis confirmentur, ac disserantur. Nullam tamen (ni fallor) alienam quaestionem, et (ut ita dicam) peregrinam e suis tanquam sedibus convulsam in meas hasce commentationes quasi in alienas sedes invitam, ac repugnantem transtuli, nullam redundanti, ac inani verborum copia exornavi, sed quod perspicue multa paucis vix dici possunt, et obsequendum fuit desiderio plurimorum, ipsa suscepti laboris ratio nos fecit longiores. In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis D. Thomae modestiam (quae summa est) imitari studui. Itaque sic auctores profero, ut laus sua cuique tribuatur: sic sententias, eorum etiam, quos non probo, expono, ut quantum momenti, atque auctoritatis habeat cuiusque sententia lector facillime diiudicare possit citra cuiusque vituperationem, atque iniuriam. Nam sicut a viro Religioso, ac modesto maxime abesse debet sui laudatio, sic etiam aliorum acerba reprehensio, ac vituperatio. In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici doctoris prudentiam, atque exemplum sequutus, eum delectum habui, ut quae pia, quae gravia, quae antiqua sunt anteponerem iis quae a pietate, gravitate, antiquitate videntur abhorrere. Haec habui, de quibus te admonerem, optime lector." *Com. ac Disp. in tertiam Partem D. Thomae tomus primus.* Compluti 1590. Pio ac Benevolo lectori S.

"Esto sí que podré afirmar constantemente, que ha sido siempre mi ánimo descubrir y establecer la verdad, sin perdonar para ello a esfuerzo ni trabajo ninguno; y que, por lo tanto, nada determiné antes ni he vuelto a confirmar por espíritu de contención, sino por amor a la verdad. No quisiera, cristiano lector, que te extrañaras de ver a autores católicos y pios inclinarse con frecuencia a opiniones contrapuestas y defenderlas. Es ya sabido y tradicional que, en lo que no esté determinado ciertamente por la fe, siempre ha habido diversidad de opinión aun entre hombres santísimos. Siendo uno mismo el intento de todos, buscar y hallar la verdad, no puede pensarse que tal diversidad u oposición de opiniones sea falta de caridad cristiana, o nazca de división de ánimos" [12].

Nadie podrá negar la nobleza, seriedad y prudencia de la actitud suareciana ante los diversos autores. Como tampoco se podrá echar en cara a Suárez que su conducta real, a lo largo de sus numerosas obras, y en tiempos difíciles para su prestigio y fama, no conservara la altitud de miras a que llegarán sus propósitos iniciales.

Estamos ya en disposición de destacar algunos nombres o grupos de nombres de ese gran cuadro de autores citados por Suárez. Nos ceñiremos concretamente a unos pocos para, a través de ellos, medir el uso que de estas fuentes hiciera Suárez.

Por lo que pueda ilustrarnos sobre la manera de citar de Suárez, vamos a examinar un único caso que ofrece alguna particularidad, en el que nos hemos fijado, porque nos ha salido incidentalmente al paso, sin rebuscarlo. La cita es la siguiente:

"Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo quia hoc indicat divina Scriptura... Sic etiam de Deo docent Sancti Patres... Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Hermete, seu Mercurio Trismeg. refert Cyril. lib. 1. contra Iul. sub fine et Suidas in Mercurio, et Aesculap. ad Amnionem regem, qui sic ait. *Deum omnium dominum, factorem, Patrem, ac semptum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem, nam omnium plenitudo unum est, et in uno.* Multaque alia leguntur ex Trismeg. in Pimandro praesertim in fine cap. 5 et 15, ubi habentur fere omnia verba, queae Cyrillus refert. Ubi ex Platone etiam et Porphyrio adducit non dissimilia" [13].

Nos fijamos sólo en esta parte de los filósofos, pues, como dice Suárez, aunque a su propósito, sólo ésta nos interesa. Sin duda ninguna Suárez considera a Hermes Trismegistos, o Mercurio Termaximus, como a un auténtico filósofo. Las fuentes que aquí cita así se lo decían: Ci-

---

[12] En la tercera edición añadió para el lector otro breve prólogo, del que son las siguientes palabras: "Id unum constanter affirmare potero, eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, ut veritas ipsa cerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis; qua eadem mente hos ab omnibus optamus legi libros. Neque vero mirari te vellem, Christiane Lector, cum auctores et Catholicos et pios, diversas saepeque repugnantes sequi, tuerique sententias videris: in his enim quae certa fide non sunt statuta, inter viros etiam sanctissimos eam fuisse opinionum varietatem et accepimus et legimus. Cumque idem omnium scopus sit, investigatio videlicet, inventioque veritatis, eam opinionum sive diversitatem, sive contrarietatem, aut Christianae charitati officere, aut animorum disiunctione provenire, putandum non est. Vale." Ib. Tertia editio. Salmanticae, 1595.

[13] *Disp. Met.*, 30, s. 1, n. 3.

rilo Alejandrino le presenta como a sacerdote egipcio dedicado al culto de los dioses, y llamado Termaximus por el culto que se le dió, si bien sus ideas habían sido coleccionadas mucho más tarde en Atenas [14]; según Suidas, era un sabio egipcio anterior a Faraón, y llamado Termaximus porque habló de la Trinidad. Otro tanto habría encontrado más o menos, por ejemplo, en San Agustín, en Clemente Alejandrino, en Tertuliano o en Lactancio.

Como se dice en Suárez, muchos son los textos que San Cirilo aduce en el libro referido, como también en el siguiente: Suárez ha tenido el cuidado de verificarlos por sí mismo, hallándolos en el libro primero del Trismegistos, llamado comúnmente Poimander. A la vez hace notar que en ese mismo lugar se refieren otros testimonios semejantes, tomados de Platón y de Porfirio.

Esa misma idea se encuentra en Suidas, como lo podrá verificar quien quiera ver el famoso diccionario.

Pero el texto citado por Suárez no se encuentra ni en San Cirilo ni en Suidas. Lo ha tomado directamente del libro llamado "Definitiones", que Suárez parece atribuir a Asclepio, cual si éste fuera su autor, distinto por lo tanto del Trismegistos: ese libro, perteneciente también a la Hermética, está dirigido al Rey Ammón. Las palabras de Suárez probablemente están tomadas de la traducción de Ficino, aunque no podemos verificarlas; pero responden exactamente al texto griego publicado por R. Reitzenstein [15].

Es este un caso que demuestra en Suárez amplia información, principalmente indirecta, al mismo tiempo espíritu de crítica que gusta de confrontar las referencias que halla dadas por otros; y con esto falta de crítica, de la que no es culpable por cierto, al no conocer exactamente la contextura de la colección Hermética, particularmente al considerar a Asclepio como autor distinto del Hermes.

2

Los filósofos griegos.

Aristóteles es la fuente más citada por Suárez en la Metafísica, con una proporción desmedida, no sólo sobre los demás griegos, sino aun sobre Santo Tomás, cuyas 1.008 referencias son rebasadas en un tercio por las 1.735 citas de Aristóteles.

Este solo hecho decide ya de por sí una tendencia fundamental en la metafísica. Junto a Aristóteles desaparece Platón con sus 88 referencias, y todavía es muy inferior el conjunto de los otros platónicos. Con lo cual puede ya afirmarse que la orientación metafísica de Suárez entra por los cauces del aristotelismo, abandonando los caminos antiguamente los más frecuentados del platonismo o del neoplatonismo.

Este mérito no es de Suárez. Lo ha heredado de su maestro. Del cual,

---

[14] S. Cirilo de Alej.: *Contra Iul.*, I, 30 MG 76, 547 ss.
[15] R. Reitzenstein: *Poimandres*, pág. 349 [3].

a la vez, ha heredado también la solución dogmática de la mayor parte de las dificultades que a un pensador cristiano como tal pudiera presentar la teoría aristotélica. A este respecto podemos afirmar que la problemática cristiana en torno a Aristóteles estaba ya fundamentalmente resuelta en lo dogmático. Bajo este aspecto no es comparable, con mucho, el mérito de Suárez con el de Santo Tomás. A éste tocó luchar en un ambiente difícil y hosco: tenía que luchar contra todas las tendencias platónico-agustinianas preponderantes hasta entonces; ya esto sólo suponía una dificultad gravísima, porque traía consigo como factor inseparable la oposición de la Universidad medieval y la de la teología, entonces dueña absoluta del terreno. Pero, además, Santo Tomás hubo de luchar contra el aristotelismo, que de hecho comenzaba a invadir las universidades europeas, procedente por la vía de Sicilia o por la de Toledo. Estas vías estaban contaminadas; el Aristóteles que se presentaba en Europa venía de la mano de los intérpretes arábigo-judíos, y no en su pureza original, sino con fuerte escoria de doctrinas imposibles de cristianizar. Tal es el momento gravísimo de la segunda mitad universitaria del siglo XIII. Santo Tomás estuvo expuesto a sucumbir junto con el averroísmo, condenado por la Iglesia; la labor delicada y difícil de despegar al Estagirita de sus adherencias averroístas pudo costar la vida al Tomismo. Sólo una mente genial como la de Santo Tomás pudo en aquellas circunstancias entrever todas las posibilidades de las nuevas orientaciones, y sólo un corazón valiente y fuerte, consagrado del todo al servicio de la Iglesia, pudo aventurarse a realizar una revolución profunda y decisiva en la teología católica.

Esta madeja difícil y revuelta de condiciones contrapuestas estaba ya desenredada cuando Suárez la recibiera de manos de Santo Tomás. Pero un imperativo emanado de la época cenital de fines del siglo XVI, y de la personalidad misma de Suárez, impuso a éste un quehacer superior. Grabmann, en su famoso estudio de las *Disputas Metafísicas*, interpreta la acción filosófica de éste como un "Weiterbauen und Weiterausbilden, ein *Vetera novis augere*" [16] un construir y formar ulterior, superior, una verdadera superación. La época de Suárez, con menos propaganda que hoy, era una época de auténticas superaciones: lo era El Escorial en la arquitectura de Velázquez en la pintura, y Calderón con Lope en la literatura, y Felipe II en el gobierno de los pueblos, y Salamanca en los métodos universitarios, y España toda en la colonización de nuevos mundos. Desde 1500 se habían producido en la vida cultural de que nació Suárez y en que se ambientó su espíritu obras de titanes: con eso el siglo XVI se había vuelto muy exigente. A Suárez le exigió una superación en la filosofía, particularmente en la Metafísica.

---

[16] M. GRABMANN: *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*. En *P. Franz Suarez*, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Beiträge zur Philosophie des P. Suarez. Innsbruck, 1917. Este magnífico estudio del tan autorizado en estas materias Monseñor M. Grabmann, sigue teniendo, después de treinta años, todo su valor. Sobre su valoración actual véase la ya citada obra de J. IRIARTE.

Fué su misión la de establecer el plano estrictamente metafísico, elevando así la filosofía del Estagirita excesivamente física por demasiado condicionada por los métodos empíricos de directa observación; absolutizando lo excesivamente lógico y abstracto de la escuela Tomista, y dando valor sistemático y arquitectónica a los magníficos bloques metafísicos que, sobre todo en la *Summa Theologica* de Santo Tomás, estaban aún sin explorar. Suárez con ello tuvo que realizar una elaboración difícil por lo grandiosa, a la vez que delicada y trascendente en la filosofía aristotélica. Quizá se trataba, en lo recóndito de su mente, de una profunda reacción para poner en su lugar lo que tan enconadamente había deshecho Aristóteles al destruir el mundo de las ideas de Platón. Tuvo el Estagirita en ello razón; destruyó las ideas platónicas, pero nada repuso en su lugar, donde quedó, en lo más sublime de la filosofía, un enorme vacío. Suárez rehizo el mundo platónico, pero deshipostasiando aquellas ideas para dejarlas sólo como puras esencias sin otro ser que el objetivo en la mente divina. Pero ese plano supremo y absoluto iba a ser el gran nivel que la metafísica tenía que alcanzar en la mente poderosa de Suárez.

Si lo realizó o no, lo ha dicho la historia posterior. Suárez forma una verdadera escuela filosófica, y es, según expresión heredada del siglo pasado, no discípulo, sino maestro. Este es el punto en que debe ser centrado el suarismo para poder valorar su aportación a la historia de la Filosofía. Más que sus teorías particulares en uno u otro problema, mucho más que la manera exterior de organizar la exposición impresa, y aun quizá más que la misma sistemática suya, si de ella puede separarse, es esta auténtica visión, con que la problemática última de la filosofía primera queda transportada al verdadero tono metafísico, la verdadera superación que la historia exigió a Suárez: por ella su nombre debe figurar en la filosofía como hito crucial.

Con todo, Suárez introdujo una reforma importante en el estudio de la filosofía aristotélica. Rompió el molde tradicional de comentar a Aristóteles. Ya no sigue el método de tomar como base el texto de los libros metafísicos para exponer las cuestiones correspondientes según salieran al paso al hacer el comentario. Por este camino no hubiese podido tratar las cuestiones que le interesaban con la amplitud y tendencias que deseaba. Hubiérase constreñido a tratar innumerables cuestiones, que a nada venían dentro de los fines de Suárez, y, en cambio, hubiera sido difícil incorporar cuestiones de primario valor. Por ello optó por el sistema de seguir también en la exposición las líneas ideológicas de un cuerpo de doctrina, y así, en una serie de disputas ordenada, tratar todas aquellas cuestiones referentes al objeto propio de esta sabiduría [17]. No olvidó,

[17] "Et quoniam iudicavi semper magnam, ad res intelligendas ac penetrandas, in methodo convenienti inquirendis, et iudicandis vim positam esse, quam observare, vix aut ne vix quidem possem, si, Expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter, et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem: idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere, et ante oculos Lectoris proponere, quae de todo huius sapientiae obiecto investigari, et desiderari poterant." *Disp. Met.* Ratio et discursus totius operis.

con todo, el interés que no pocos pudieran tener en que la doctrina de Suárez estuviera aplicada a los libros aristotélicos, para así mejor ver el fundamento de ella en estos libros, y valerse del cuerpo doctrinal de Suárez para interpretar y comentar la metafísica de Aristóteles. Para ello antepuso a su obra un amplio índice, en que, recorriendo libro por libro y capítulo por capítulo la metafísica aristotélica, se señalaban las secciones de las disputas en que se tocase el correspondiente punto de doctrina. Si tal vez algún detalle no hubiera sido tocado en las disputas, sería brevísimamente declarado en el índice [18].

En el proemio a la Disputa metafísica II es donde *ex professo* propone Suárez las razones que le han movido a estructurar de modo nuevo el cuerpo doctrinal metafísico. Por buscar un método compendiado y breve juzgó conveniente apartarse del largo camino del comentario aristotélico. Largo por estas razones: 1. En el texto de Aristóteles hay partes que ofrecen poca utilidad. 2. Se propone a veces en él cuestiones y dudas que luego quedan sin solución, como sucede en el libro tercero. 3. Con frecuencia se detiene Aristóteles en referir y refutar opiniones antiguas, tal, por ejemplo, en el primero y en la mayoría de los demás libros; finalmente, 4. Lo ya antes explicado vuelve a repetirse o a resumirse, como sucede en el libro undécimo y en otros. Por otra parte, lo que hay de útil, digno y necesario en Aristóteles, está ya suficientemente aclarado, en lo que hace a la letra, por comentaristas griegos, árabes y latinos. Por ello, en las siguientes disputas Suárez se va a dedicar al examen de las cosas mismas, declarando a la vez la mente de Aristóteles y aduciendo sus pasajes, en los cuales suelen fundamentarse casi todas las cuestiones. Y de nuevo se refiere Suárez al Indice aristotélico, con que satisfará a los aficionados de Aristóteles y llenará de paso las lagunas que tal vez quedarán en las disputas [19].

---

[18] "Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant, quibus tanti Philosophi principiis nitatur, tum ut eius usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facilior sit, ac utilior: hac etiam in re lectori inservire studui, indice, quem toti operi praescripsimus, a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime (ni fallor) poterunt omnia, quae Aristoteles in libris Metaphysicis pertractavit, et comprehendi, et memoria retineri: rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes, quae inter illos libros exponendos excitari solent." Ib. Más arriba hemos transcrito el proemio de la Metafísica en que también hace Suárez observaciones sobre su estudio de la Metafísica. El índice a que se refiere Suárez lleva este amplio título: "Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis. In quo ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et Quaestiones omnes quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur. Quod si quae breviores ad textus intelligentiam pertinentes in ipso opere omissae sunt, in hoc Indice pro cuiusque rei difficultate et utilitate breviter expediuntur."

[19] "Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici proïxa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat Philosophi textum in his Methapysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur: ut ex primo fere libro, et ex magna parte aliorum constare facile potest: vel denique quod

Con este método introdujo Suárez una profunda innovación en la tradición escolástica, innovación cuyo acierto ha avalado la historia posterior incorporándosela definitivamente y desterrando a la vez los métodos de glosas o simples comentarios amplificados con cuestiones incidentales. Es indudable que el método suareciano responde mucho mejor a las concepciones orgánicas y unitarias propias de una inteligencia filosófica: la exposición por comentarios difícilmente puede ser orgánica, aun suponiendo un texto básico concebido con perfecta unidad, a no ser que el comentarista renuncie a todo pensamiento propio despersonificándose en su filosofía. Pero esto no lo consiente un temperamento filosófico que tenga algún empaque personal y responda a problemáticas repensadas y solucionadas con alguna originalidad.

M. Grabmann, en el estudio que acabamos de citar, ha destacado con verdadero relieve toda la trascendencia metódica de Suárez en la exposición de la metafísica, recorriendo la historia posterior de los cursos filosóficos y de los tratados más o menos monográficos de las diversas partes de la filosofía.

No nos será necesario presentar en paradigmas la serie orgánica de citas aristotélicas en Suárez. Basta con el *Index locupletissimus* antes dicho. El aristotelismo de Suárez es indudable y nadie lo ha discutido. Por lo demás, un simple recorrido de las secciones metafísicas de Suárez hará patente a quien la quiera observar la asiduidad con que el Doctor Eximio recurre a las enseñanzas del Estagirita para, según ellas, determinar su propia posición ante los problemas propuestos.

Por lo que hace a los comentaristas del filósofo, usados por Suárez, sabemos cuáles son los por él preferidos. Un griego, Alejandro de Afrodisia; un árabe, Averroes; un latino, y éste sobre todos los demás, Santo Tomás [20]. No es raro encontrar juntos estos tres nombres, a veces solos, a veces con otros más. Cierto es que la interpretación del doctor Angélico puede adolecer de inexactitudes filológicas; nada extraño en quien desconocía o, al menos, no dominaba el griego y tenía que valerse de traducciones hechas, es verdad, con esmero especial por encargo suyo. Pero el valor filosófico de la interpretación de Santo Tomás es indiscutible; va en esto quizá a la cabeza de todos los comentaristas. Bien lo sabía Suárez: el Aristóteles de éste es, en casi todos los casos, un Aristóteles pasado por el tamiz de Santo Tomás. Ello ofrecía ventajas muy

---

eadem, quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summan redigat, ut patet ex libro undecimo, et aliis. Quae vero utilia sunt, scituque digna et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores Graeci, Arabes et Latini, ex quibus nos praecipue utemur Alexan. Aphrodisaei, Averrois, et maxime omnium D. Thomae expositione. Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Arist. mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare..." *Disp. Met.* II, prooemium.

[20] Hablando del texto de Aristóteles, dice: "Quae vero utilia sunt, scituque digna, et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores Graeci, Arabes et Latini, ex quibus nos praecipue utemur Alex Aphrodisaei, Averrois, et maxime omnium D. Thomae expositione." *Disp. Met.* II, proemium.

apreciables que Suárez no despreció ni pudo en modo alguno desaprovechar.

Vienen, citados como acaba de indicarnos Suárez mismo, los comentarios de Alejandro de Afrodisia, pero su importancia para Suárez no está suficientemente representada por la materialidad de 52 citas en la metafísica. La antigüedad lo había consagrado como el exegeta por antonomasia de Aristóteles, como tal era estimado por Suárez. También se toman en cuenta los comentarios de Porfirio y Simplicio, Temistio y Filopón influídos por el neoplatonismo de Plotino a través de Ammonio, de los cuales también se acuerda Suárez.

También los comentaristas árabes son citados por Suárez, así el teólogo ortodoxo Al-Gazali, el místico panteísta Al-Farabi, el filósofo místico Ibn-Badja (el Avempace de los latinos), Ibn-Sina (Avicenna), que trató de depurar el aristotelismo de sus mezclas neoplatónicas, y sobre todos, viene citado Ibn-Roschid (Averroes), que en general entre los escolásticos gozó de singular fama como intérprete de Aristóteles, que quedó consagrada con el calificativo de "Commentator", con que se le designaba, como en la antigüedad a Alejandro de Afrodisia. Con mucha frecuencia junto a las interpretaciones de Santo Tomás aparece la de Averroes: su número alcanza a 179 citas, con el que se coloca en octavo lugar entre todos los citados por Suárez. Junto con estos árabes se cita algunas veces a Avicebrón, Salomón Ibn Gebirol, que, siendo judío, era tenido por árabe entre los escolásticos.

Al lado del grupo aristotélico el resto de filósofos griegos tiene relativa poca importancia como fuente de inspiración de Suárez. Aparece, sí, el nombre de Platón con relativa frecuencia. Aparecen las dos escuelas jónicas con sus representantes principales: Anaximenes, Anaximandro, Apoloníades, de la antigua; Empédocles y Anaxágoras, de la reciente. Aparecen los atomistas Heráclito, el llorón, y Demócrito, el riente. Aparecen los pitagóricos en general, Epicuro con sus seguidores pitagoreizantes Apuleyo y Plutarco. Está representado el Neoplatonismo con Plotino, Proclo, Porfirio, Alcinous, Simplicio y Temistio. El panorama griego se completa con los nombres de Sócrates, los Estóicos, Diógenes Laercio y algunos más.

Una rápida exploración sobre estos nombres griegos en las Disputas metafísicas nos ha hecho formar una lista de autores griegos citados, sí, por Suárez; pero con un conocimiento indirecto de ellos. Anotamos a la vez el autor o autores a través de los cuales Suárez ha llegado a tener la noticia referida:

Anaxagoras, Anaximenes, Anaximandro,	} tomado de	Aristóteles (?).
Archyta Tarent.,	—	Simplicio.
Demócrito,	—	Aristóteles y Vives.
Diodoro,	—	Lipomano.
Diógenes Apol.,	—	Aristóteles.
Empédocles,	—	Aristóteles y Vives.
Epicuro,	—	Aristóteles.

Eurípides,	tomado de	Justino M.
Eustracio,	—	Santo Tomás.
Heráclito,	—	Cicerón, Fonseca y Vives.
Hipaso,	—	Cicerón.
Homero,	—	Cirilo Alej.
Jámblico,	—	Ferrariense.
Leucipo. Menandro, Metrodoro.	—	Clemente Alej.
Milesio Tales,	—	Aristóteles y Eusebio.
Orfeo,	—	Clemente Alej.
Pherecides,	—	Teodoreto.
Sófocles,	—	Justino M.
Strabón. Trismegisto,	—	Cirilo Alej. y Tertuliano.
Xenófanes,	—	Cicerón.

Esta lista, sin pretender darle un valor definitivo, vale para hacerse alguna idea de las referencias de Suárez, al menos en lo referente a la filosofía griega. Por lo que hace a los grandes comentaristas de Aristóteles, entonces la impresión que se percibe es la de una lectura asidua y considerada que se refleja en la diligencia con que son precisadas y clasificadas sus opiniones.

Punto aparte merece Platón. El número de veces que es citado pudiera dar el equivocado juicio de una lectura directa intensa. No es tal nuestra impresión. De Platón son citados casi todos los diálogos: el Fedro, Georgias, la República, el Timeo, el Teeteto, el Fedón, las Leyes, el Cratilo, el Filebo, el Critias, el Parménides, el Sofista y el Político. Pero son también muchos los autores de los que Suárez toma sus referencias. He aquí los que hemos podido anotar: Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, el Damasceno, Tertuliano, San Justino, San Gregorio Nacianceno, Simplicio, Séneca, Eugubino, Nemesio, Alcinoo, Vives y Marsilio Ficino. También se vale del Trismegisto. Alguna vez nota expresamente que toma su referencia del argumento o resumen de Ficino (DM 35, 1, 24). De quien más veces toma sus referencias es de Aristóteles, y los temas en que más le cita, con gran preponderancia, son las ideas y la eternidad del mundo. Todo esto nos produce la impresión de que no fué extraordinario, ni para su época, el conocimiento directo que Suárez tuvo de Platón, al menos el que pudo obtener de lecturas directas.

En todo esto siguió Suárez las leyes de su época, no tan exigente como la nuestra en la depuración de las fuentes de que se hacen las referencias. Aunque, por otra parte, es también de justicia reconocer en Suárez un conocimiento del mundo filosófico griego superior, y quizá muy superior, al que consiguió el nivel ordinario de los escolásticos anteriores a él. También en esto era Suárez hijo de su época, que por el renacimiento humanista había renovado el conocimiento y estudio de todo el mundo clásico.

3

Santo Tomás

Pocas veces los grandes discípulos de Santo Tomás habrán pronunciado profesiones de fe tomista tan recias y consagradas como la que Suárez antepone a toda su producción teológica.

Está impresa al frente de su primera obra, al comentar el prólogo de Santo Tomás a la tercera parte de la *Summa*. La tomamos de la primera edición del *De Verbo Incarnato*, primicia de los volúmenes suarecianos. Con frases de rotundidad ciceroniana, un poco cargadas de retoricismo, pondera Suárez la dificultad de tratar los profundos misterios teológicos revelados en la Encarnación del Verbo. Pero, en fin, de la mano de los Santos Padres y de los Doctores de la Iglesia, contando con la ayuda de Dios y de su Santísima Madre, Suárez se dispone a tratar de misterios tan elevados, tan superiores a todo sentido y razón y capacidad nuestra. En este momento escribe Suárez las siguientes líneas:

"Y con tanta mayor facilidad y seguridad espero conseguirlo en esta mi obra, cuanto tengo mi espíritu más decidido a atarme a los pareceres y sentencias del Doctor Angélico y seguir sus inclinaciones con toda industria y suma diligencia. Pues puede conmigo tanto su autoridad, que mientras siga sus huellas no temo yo equivocaciones de camino, ni nudos de dificultad, ni lazos inextricables de argumentos" [21].

Cierto es que esta profesión se refiere en el contexto a solas las especulaciones teológicas. Pero no menos cierto que, en realidad, tanto para la Filosofía como para la Teología de Suárez fué Santo Tomás verdadera luz y antorcha con que ilumina los caminos de la razón y de la fe [22].

---

21 "Quod eo facilius atque securius in hoc opere asseçuturum confido, quo magis Angelici Doctoris placitis ac sententiis inhaerere, eiusque sensa omni industria, summaque diligentia rimari in animo est. Quippe ea est in me eius auctoritas, ut vestigiis illius insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam." *Com. ac Disp. in tertiam Partem...* tomus primus. Compluti 1590. Praefatio. La tercera edición reproduce esto mismo exactamente.

22 Dos clases de argumentos se han movido contra la fidelidad tomista de Suárez. El primero tomado de su correspondencia epistolar con los Superiores de la Compañía, de la cual deducen que Suárez fué reprendido por sus Superiores, y que él mismo reconoció su falta. Véase, por ejemplo, N. del Prado: *De veritate fundamentali philosophiae Christianae*, pág. 208. Esas cartas las había publicado el P. Tacchi Venturi: *Storia della Compagnia...*, I, pp. 485-7. El P. Scorraile dió cumplida respuesta a la acusación en la revista *Etudes*: *François Suarez a-t-il été blamé par ses Supérieurs?*, tomo 131 (1912), págs. 654-666. Y de nuevo más cumplidamente trató el asunto en su obra sobre Suárez. *François Suarez...* Tomo I, págs. 139 ss., en las cuales se presenta fotocopiada la carta autógrafa de Suárez, y en las págs. 211 y ss. El segundo argumento se toma de las diferencias doctrinales. A este respecto se presentan listas largas de diferencias; las empezó en esta nueva época, ya antes de las famosas veinticuatro tesis, un artículo de Regnon, *Suárez métaphysicien, commentateur de S. Thomas* en *La science catholique*, julio y agosto de 1898. La lista de errores la trae también N. del Prado en el lugar arriba citado y también A. Bonilla en su discurso centenario: *Francisco Suárez* (1548-1617). *El escolasticismo tomista y el Derecho internacional*. En general, en el fondo de esa larga serie de diferencias entre Santo Tomás y Suárez en filosofía, no hay más que dos cuestiones: la del principio de individuación y la de la distinción de esencia y existencia. De las dos diremos algo en las páginas que siguen.

Una prueba de ello tenemos precisamente en la Metafísica, cuyas fuentes estamos explorando. Tan consciente era Suárez de la abundancia de su comentario a las enseñenzas de Santo Tomás a lo largo de las *Disputas Metafísicas*, que, lo que no hiciera en el *De Incarnatione*, hizo aquí, añadir como apéndice, en contraposición a un índice filosófico concerniente a Aristóteles, uno teológico en que se recogieran ordenadamente las doctrinas de la primera parte de la *Summa* comentadas en la Metafísica, donde, como ya antes advertimos, sólo lugar incidental se reservaba a las cuestiones propiamente teológicas.

Nosotros, por nuestra parte, hemos hecho una búsqueda sistemática de todos los lugares de la *Summa* de Santo Tomás que se hallen expresamente citadas a lo largo de las 54 Disputas metafísicas. Las hemos reunido ordenadamente en los siguientes paradigmas, en que se registra la cuestión y artículos de cada una de las partes de la *Summa*, anotando a continuación la disputa, sección y número que en Suárez le corresponde, y el tomo y página en que se halla en la edición de Vives. He aquí la larga serie de citas de la primera parte de la *Summa*:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	1. 1 p, q 1, a 1, ad 1	DM 2 s 1 n 28	XXV 260
—	2. a 3	44 11 64	XXVI 713
—	3. a 5	30 4 30	» 84
—	4. a 5, ad 1	1 5 32	XXV 46
—	5. q 2, a 1	29 3 33	XXVI 60
—	6. a 1, c et ad 4	6 5 5	XXV 225
—	7. a 1	29 2 3	XXVI 35
—	8. a 2, ad 2	29 3 2	» 472
—	9. a 4	44 12 51	» 737
—	10. a 3, rat 4	in Met 2 11 q 6	XXV 5
—	11. q 3, a 3	DM 5 s 2 n 6	» 149
—	12. a 3	34 3 4	XXVI 359
—	13. a 3	41 3 4	» 594
—	14. a 3, ad 3	5 3 3	XXV 162
—	15. a 3, et 4	34 2 6	XXVI 354
—	16. a 4	30 4 2	» 75
—	17. a 4	31 1 3	» 225
—	18. a 4	2 5 16	XXV 98
—	19. a 4 et 5	2 4 2	» 88
—	20. a 6, ad 2	10 2 21	» 341
—	21. a 8	12 4 15	» 413
—	22. q 4, a 1, ad 3	13 5 16	» 419
—	23. ad 3	31 1 9	XXVI 227
—	24. ad 3	31 13 21	» 305
—	25. a 2	30 1 6	» 62
—	26. a 2	30 2 20	» 70
—	27. a 2, ad 3	1 2 30	XXV 12
—	28. ad 3	26 1 6	» 918
—	29. a 3, ad 1	2 6 16	» 98
—	30. ad 4	47 12 18	XXVI 830
—	31. q 5,	7 1 17	XXV 256
—	32. q 5, a 1	2 6 16	» 98

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	33. I p, q 5, a 1	DM 10 s 2 n 18	XXV 334
—	34. a 1	10 3 25	» 354
—	35. a 1	10 2 19	» 334
—	36. a 1, ad 1	10 2 16	» 339
—	37. a 1, 3 et 5	10 2 10	» 331
—	38. a 2	23 7 19	» 874
—	39. a 2, ad 1	10 2 21	» 335
—	40. a 3, ad 1	2 2 8	» 72
—	41. ad 1	11 1 15	» 360
—	42. ad 2	11 1 15	» 360
—	43. ad 3	10 3 24	» 354
—	43'. ad 3	10 3 19	» 425
—	44. ad 4	10 3 19	» 352
—	45. a 4, ad 1	10 2 19	» 339
—	46. a 5	10 1 3	» 329
—	47. a 5	10 2 19	» 334
—	48. a 5	10 3 3	» 347
—	49. a 5, ad 4	11 1 13	» 359
—	50. a 6	10 2 3	XXV 336
—	51. a 6	10 2 19	» 340
—	52. a 6	10 2 19	» 341
—	53. a 6	23 6 6	» 870
—	54. a 6	23 6 16	» 873
—	55. a 6, ad 2	10 2 23	» 342
—	56. q 5, 11 et 16	3 1 4	» 104
—	57. 11 et 16	3 2 4	» 108
—	58. q 6 a 3	4 3 7	» 127
—	59. a 3, ad 1	4 2 2	» 123
—	60. a 6	23 6 16	» 868
—	61. q 7, a 1	30 2 18	XXVI 70
—	62. a 1, ad 3	30 2 25	» 72
—	62'. a 3	41 5 15	» 604
—	63. a 3 ad 2	41 4 5	» 597
—	64. a 3 et 4	30 17 18	» 212
—	65. q 8, a 1	21 1 6	» 787
—	66. a 1	30 7 3	» 95
—	67. a 1 et 3	18 8 10	XXV 654
—	68. a 2, ad 1	30 7 52	XXVI 112
—	69. q 9	35 3 53	» 457
—	70. q 9, a 1 et 2	23 7 8	XXV 876
—	71. a 2	28 1 12	XXVI 4
—	72. a 2	31 3 3	» 233
—	73. a 2	51 3 14	» 986
—	74. q 10, a 1	50 4 2	» 926
—	75. a 2	50 1 2	» 913
—	76. a 2, ad 3	50 4 2	» 926
—	77. a 3	31 2 2	» 229
—	78. a 3	50 4 2	» 926
—	79. a 3, ad 3	31 2 8	» 231
—	80. a 3, ad 3	31 12 40	» 294
—	81. a 4	50 11 11	» 964
—	82. a 4, ad 3	50 7 1	» 945
—	83. a 4 et 5	50 5 8	» 932
—	84. a 5	50 3 6	» 924
—	85. a 5	50 11 6	» 962

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	86. 1 p, q 10, a 5, ad 1	DM 50 s 7 n 4	XXVI 944
—	87. a 5, ad 1	50 7 9	» 948
—	88. a 5 et 6	50 6 2	» 941
—	89. a 6	50 7 16	» 945
—	90. a 6 ad 2	50 7 11	» 943
—	91. q 11	4 4 2	XXV 131
—	92. q 11, a 1	4 1 6	» 117
—	93. a 1	4 1 23	» 122
—	94. a 1	4 3 7	» 127
—	95. a 1	4 9 2	» 141
—	96. a 1, ad 2	4 5 2	» 133
—	97. a 1 et 2	4 4 3	» 132
—	98. a 1 et 2	»	XXVI 586
—	99. a 2	4 6 1	XXV 135
—	100. a 2	4 7 3	» 136
—	101. a 2	4 9 5	» 142
—	102. q 11, a 2, ad 2	4 1 27	XXV 122
—	103. ad 2	36 3 6	XXVI 487
—	104. ad 4	3 2 8	XXV 109
—	105. ad 4	4 1 14	» 119
—	106. ad 4	4 6 3	» 135
—	107. ad 4	4 8 2	» 137
—	108. ad 4	4 7 3	» 137
—	109. a 3	30 10 5	XXVI 138
—	110. q 12, a 2	30 11 27	» 149
—	111. a 4	30 11 13	» 145
—	112. a 7	47 3 2	» 794
—	113. a 12	30 12 7	» 160
—	114. a 12	35 2 3	» 436
—	115. q 13, a 1	30 14 8	» 164
—	116. a 2, ad 2 et 3	30 14 9	» 164
—	117. a 4	30 6 2	» 89
—	118. a 5	2 2 4	XXV 71
—	119. a 5	28 3 5	XXVI 14
—	120. a 5 et 6	28 3 11	» 16
—	121. a 6	12 1 14	XXV 379
—	121'. a 6	15 11 5	» 559
—	122. a 6	28 3 14	XXVI 17
—	123. a 7	47 2 10	» 784
—	124. a 7	47 4 19	» 804
—	125. a 7	47 8 4	» 815
—	126. a 7	47 10 12	» 824
—	127. a 7	47 15 8	» 841
—	128. a 7	47 15 17	» 844
—	129. a 8 et 9	30 13 9	» 165
—	130. q 14, a 1	30 15 27	» 178
—	131. a 1	35 3 18	» 445
—	132. a 1, ad 1	30 15 8	» 172
—	133. ad 1	30 15 14	» 174
—	134. a 1, ad 3	30 15 36	» 180
—	135. a 4 et seqq.	30 15 14	» 174
—	136. a 5	30 15 24	» 177
—	137. a 6	2 1 6	XXV 66
—	138. a 6, ad 1	30 15 25	XXVI 177
—	139. a 7, 14 et 15	30 15 35	» 180

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	140. q 14, a 9	DM 31 s 2 n 7	XXVI 231
—	141. a 11	30 15 42	» 183
—	142. a 11, ad 3	12 4 12	XXV 412
—	143. a 15	30 15 18	XXVI 175
—	144. a 15, ad 1	30 9 47	» 131
—	145. ad 1	30 9 52	» 132
—	146. ad 3	8 2 10	XXV 280
—	147. a 16	44 13 35	XXVI 732
—	148. q 15,	6 2 3	XXV 207
—	149. q 15,	25 1 28	» 907
—	150. q 15,	30 15 27	XXVI 178
—	151. q 15, a 1	25 1 30	XXV 907
—	152. a 2, ad 2	25 1 17	» 904
—	153. ad 2	25 1 34	» 908
—	154. a 3, ad 3	13 1 1	» 420
—	155. q 16, a 1	8 5 1	XXV 292
—	156. a 1	8 7 28	» 305
—	157. a 1	19 12 5	» 743
—	158. a 1, ad 1	8 7 26	» 304
—	159. a 1, ad 3	8 3 13	» 287
—	159. ad 3	8 2 3	» 276
—	160. a 1, 2 et 8	8 1 3	» 276
—	161. a 1 et 3	10 2 19	» 334
—	162. a 1, 3 et 6	8 8 2	» 308
—	163. a 1 et 3	8 7 3	» 296
—	164. a 2	8 3 12	» 286
—	165. a 2 et seqq.	8 3 7	» 285
—	166. a 3, ad 2	6 5 4	» 224
—	167. a 3, ad 2	54 1 6	XXVI 1.016
—	168. a 3, ad 3	8 7 7	XXV 297
—	169. a 4	» » »	» 110
—	170. a 5	8 7 7	» 304
—	171. a 5, ad 1	8 3 6	» 285
—	172. a 5, ad 2	8 8 4	» 309
—	173. a 6	8 7 3	» 296
—	174. a 7	30 15 27	XXVI 178
—	175. a 7	31 12 46	» 297
—	176. a 7, ad 1	31 12 40	» 294
—	177. a 7, ad 2	6 7 7	XXV 231
—	178. q 17	9 1 2	» 313
—	179. q 17, a 1, ad 1	9 1 12	» 316
—	180. a 1 et 3	9 1 16	» 318
—	181. a 4	9 1 22	» 320
—	182. q 18, a 1	18 7 21	» 636
—	183. a 3	30 14 8	XXVI 167
—	184. a 3	30 14 9	» 167
—	185. q 19, a 1, ad 4	30 16 13	» 187
—	186. a 2	30 16 2	» 190
—	187. a 2, ad 2 et 3	54 2 9	» 1.024
—	188. a 2, ad 2 et 5	30 16 19	» 189
—	189. a 2, ad 4	30 9 37	» 128
—	190. a 3, ad 4, 5 et 6	30 16 43	» 197
—	191. a 3, ad 5	30 16 51	» 201
—	192. a 3, ad 6	30 16 19	» 189

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	193. 1 p, q 19, a 4, ad 4	DM 30 s 17 n 45	XXVI 221
—	194. a 5	23 9 3	XXV 882
—	195. a 5, ad 1	30 17 45	XXVI 221
—	196. a 6, ad 2	30 16 19	» 189
—	197. a 7	30 9 2	» 116
—	198. a 7	30 9 57	» 134
—	199. a 8, ad 2	22 4 13	XXV 832
—	200. a 9, ad 3	22 4 30	» 836
—	201. q 20, a 2, ad 2	30 15 25	XXVI 177
—	201'. a 6	50 11 11	» 961
—	202. q 22	23 10 11	XXV 276
—	203. q 23, a 1, ad 1	22 4 33	» 837
—	204. q 25, a 1	48 3 18	XXVI 886
—	205. a 1, ad 1	43 5 6	» 654
—	206. a 1, ad 3	20 4 5	XXV 770
—	207. a 1, ad 4	30 17 45	XXVI 221
—	208. a 2, ad 3	30 40 22	» 81
—	209. a 3	30 17 10	» 209
—	210. a 5, ad 1	30 17 32	» 216
—	211. a 5, ad 1	30 17 45	» 221
—	211'. q 25, a 5	30 17 19	XXVI 212
—	212. a 6	30 17 19	» 212
—	213. q 26, a 1, ad 2	47 11 16	» 830
—	214. q 28, a 1	47 3 11	» 798
—	215. a 1	47 11 12	» 824
—	216. a 1	54 4 5	» 1.029
—	217. a 1, ad 2	47 7 5	» 812
—	218. a 1, ad 2	47 8 4	» 815
—	219. a 1, et 2	47 1 10	» 784
—	220. a 1, et 2	47 3 3	» 794
—	221. a 1, et 2	47 4 19	» 804
—	222. a 2, ad 2	47 7 3	» 811
—	223. q 29, a 1	5 2 17	XXV 153
—	224. a 1	5 7 2	» 188
—	225. a 1, ad 1	34 3 2	XXVI 360
—	226. a 1, ad 1	34 5 54	» 397
—	227. a 1 et 2	34 1 13	» 352
—	228. a 2, ad 4	33 2 17	» 344
—	229. q 30, a 1, ad 1	34 1 6	» 349
—	230. a 3	41 1 6	» 589
—	231. a 3	41 1 13	» 590
—	232. a 3, ad 3	4 1 22	XXV 121
—	233. a 4, ad 3	6 8 13	» 236
—	234. q 32, a 2	47 17 15	XXVI 862
—	235. a 2	47 17 25	» 865
—	236. q 33, a 1	12 1 12	XXV 377
—	237. a 1, ad 1	12 1 2	» 373
—	238. a 1, ad 1	12 1 25	» 382
—	239. a 1, ad 2	12 1 32	» 382
—	240. a 1, ad 4	12 1 17	» 379
—	241. a 3	5 8 2	» 188
—	242. a 3	12 1 17	» 379
—	243. q 39, a 5, ad 1	34 7 10	XXVI 415
—	244. q 40, a 2	5 2 8	XXV 150
—	245. a 4	12 1 10	» 376

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	246. I p, q 41, a 2	DM 19 s 8 n 5	XXV 727
—	247. a 2	30 9 22	XXVI 122
—	248. a 4, ad 3	30 16 11	» 187
—	249. a 5	12 1 23	XXV 381
—	250. q 42, a 4	47 11 5	XXVI 827
—	251. a 4, ad 2	10 3 11	XXV 350
—	252. ad 3	47 9 3	XXVI 819
—	253. q 44	20 1 25	XXV 752
—	254. q 44	22 1 28	» 808
—	255. q 44 a 1	in 2 Met. c 1 q 6	» 5
—	256. a 1	DM 20 s 1 n 7	» 747
—	257. a 2	12 4 12	» 412
—	258. a 2, ad 3	12 4 6	» 410
—	259. a 3	25 2 3	» 911
—	260. a 4	23 10 8	» 884
—	261. a 4	24 1 9	» 892
—	262. a 4	29 3 3	XXVI 58
—	263. q 45 per totam	34 6 10	» 404
—	264. q 45, a 1	20 1 1	XXV 745
—	265. a 1	48 3 18	XXVI 886
—	266. a 1, ad 1	13 5 10	XXV 417
—	267. a 3	20 4 2	» 770
—	268. q 45, a 3, ad 2	20 4 31	XXV 778
—	269. a 4	13 4 6	» 410
—	270. a 4	34 5 32	XXVI 389
—	271. a 4	34 6 3	» 401
—	272. a 4, ad 1	34 6 10	» 404
—	273. a 4 et 8	15 4 4	XXV 516
—	274. a 5	20 2 11	» 756
—	275. a 5	20 3 2	» 767
—	276. a 5	31 9 4	XXVI 259
—	277. a 5	31 9 5	» 259
—	278. a 5, ad 1	26 5 15	XXV 939
—	279. a 6	12 1 21	» 380
—	280. a 8	15 2 13	» 510
—	281. a 8, ad 2 et 3	18 2 9	» 601
—	282. q 46, a 1	»	XXVI 229
—	283. a 2	20 5 4	XXV 780
—	284. q 48	11 1 3	» 356
—	285. q 48, a 1	31 8 6	XXVI 255
—	286. a 1, ad 2 et 3	11 1 6	XXV 357
—	287. a 2	54 3 3	XXVI 1.027
—	288.	3 1 7	XXV 105
—	289. ad 2	11 3 8	» 366
—	290. a 3	11 3 6	» 365
—	291. a 5	10 1 3	» 329
—	292. a 5 et 6	11 2 3	» 362
—	293. q 48 et 49	10 3 4	» 348
—	294. q 49, a 1, ad 1	11 1 2	» 355
—	295. a 1, ad 3	34 7 10	XXVI 415
—	296. a 2	11 4 22	XXV 370
—	297. a 3	11 3 1	» 364
—	298. q 50	35 1 5	XXVI 426
—	299. q 50, a 1	35 3 54	» 457
—	300. a 2	35 3 35	» 450

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	301. 1 p, q 50, a 2	DM 13 s14 n 2	XXV 455
—	302. a 2	13 14 3	» 456
—	303. a 2	13 14 8	» 457
—	304. a 2, ad 1	6 11 5	» 249
—	305. a 3	35 1 24	XXVI 435
—	306. a 4	5 2 23	XXV 155
—	307. a 4	5 3 3	» 162
—	308. a 4	35 1 9	XXVI 429
—	309. a 4	35 3 43	» 453
—	310. a 4, ad 1	6 9 8	XXV 238
—	311. q 51, a 5	31 12 1	XXVI 283
—	312. a 1	35 3 12	» 443
—	313. a 3, ad 3	51 3 16	» 986
—	314. q 52, a 1	51 3 3	» 983
—	315. a 1	51 4 25	» 995
—	316. a 1	51 4 32	» 998
—	317. a 3	26 4 3	XXV 930
—	318. q 52 et 53	18 8 41	» 666
—	319. q 53, a 1	51 3 14	XXVI 986
—	320. q 54, a 1 et 2	46 1 37	» 764
—	321. a 2	43 2 9	» 640
—	322. a 3	18 3 15	XXV 620
—	323. a 3	35 4 16	XXVI 463
—	324. q 55, per totam	35 4 22	XXVI 465
—	325. a 2, ad 3	18 8 41	XXV 666
—	326. q 56, a 1	35 4 18	XXVI 464
—	327. a 3	30 11 27	» 149
—	328. a 3	30 11 39	» 154
—	329. a 3	50 7 9	» 948
—	330. q 56 et 57	35 4 9	» 461
—	331. q 58, a 1, 2, 3, 4	35 4 22	» 465
—	332. a 3	50 11 6	» 962
—	333. q 59, a 2 et 4	35 5 4	» 466
—	334. a 3	23 7 10	XXV 877
—	334'. q 60, a 2	24 2 15	» 898
—	335. q 62, a 1	30 11 39	XXVI 154
—	336. q 63, a 1	35 5 7	» 467
—	337. q 65, a 4	15 4 4	XXV 516
—	338. q 66, a 1	15 8 2	XXVI 525
—	339. a 1, ad 1	4 1 25	» 122
—	340. a 2	13 10 5	» 436
—	341. a 2	13 11 7	» 440
—	342. a 2	13 11 10	» 442
—	342'. a 4, ad 3	50 11 11	» 961
—	343. a 4, ad 4	46 2 7	XXVI 767
—	344. q 67, a 2	18 9 33	XXV 678
—	345. q 70, a 3	30 16 14	XXVI 188
—	346. a 3	35 1 15	» 431
—	347. a 3	35 3 12	» 443
—	348. q 75, a 2, ad 1	34 5 59	» 399
—	349. a 2, ad 1 et 2	34 5 34	» 390
—	350. a 2, ad 1 et 2	34 5 40	» 392
—	351. a 2, ad 1 et 2	34 5 42	» 392
—	352. a 3	34 5 43	» 392
—	353. a 4	36 2 3	» 482

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	354. I p, q 75, a 4	DM 36 s 2 n 13	XXVI 485
—	355. a 4	36 3 6	» 487
—	356. q 76, a 1, ad 4	31 11 11	» 275
—	357. a 2, ad 2	5 3 12	XXV 166
—	358. a 3, ad 4	6 9 8	» 238
—	359. a 3 et 4	13 3 13	» 406
—	360. a 4	15 10 61	» 554
—	361. a 4	31 8 8	XXVI 256
—	362. a 4, ad 4	15 10 45	XXV 549
—	363. a 4, ad 4	15 10 51	» 551
—	364. ad 4	46 4 14	XXVI 752
—	365. a 6	14 3 6	XXV 472
—	366. q 77, a 1	14 2 3	» 465
—	567. a 1	18 3 15	» 620
—	368. a 1, ad 2	13 8 3	» 425
—	369. ad 2 et 3	18 3 5	» 616
—	370. ad 3 et 4	18 2 9	» 601
—	371. ad 5	14 4 6	» 495
—	372. ad 3	48 3 5	XXVI 882
—	373. a 6	18 3 4	XXV 616
—	374. a 7	18 3 14	» 619
—	375. a 8	18 7 9	» 633
—	376. q 78, a 4	10 2 27	» 343
—	377. a 4	23 10 14	» 889
—	378. a 4, ad 3	10 2 28	» 343
—	379. q 79, a 11	44 13 47	XXVI 735
—	380. q 80, a 1 et 2	23 8 1	XXV 879
—	381. q 81, a 2	10 2 27	XXV 343
—	382. q 82, a 2	19 8 8	» 729
—	383. a 2	22 4 11	» 832
—	384. a 2, ad 2	26 4 3	» 930
—	385. a 3	10 1 26	» 354
—	386. a 3	10 1 26	» 355
—	387. a 3	23 8 5	» 879
—	388. a 3	30 16 40	XXVI 196
—	389. a 4	23 7 4	XXV 875
—	390. q 83, a 1	19 5 21	» 718
—	391. a 3	19 5 13	» 715
—	392. q 84, a 1	21 3 11	» 796
—	393. q 85, a 1 et ad 4	6 5 2	» 224
—	394. a 1	5 8 2	» 190
—	395. a 1, ad 2	37 2 16	XXVI 497
—	396. a 3, ad 4	6 5 2	XXV 234
—	397. a 8, ad 2	41 4 7	XXVI 598
—	398. q. 88, a 2 et 3	30 12 5	» 160
—	399. a 2	30 12 7	» 160
—	400. q 89, a 2	35 2 6	» 438
—	401. a 7 et 8	18 8 7	XXV 625
—	402. q 90, a 2	15 2 13	» 510
—	403. a 2	15 2 14	» 510
—	404. q 93, a 1, ad ult.	47 12 18	XXVI 830
—	405. q 103, a 1	23 10 5	XXV 887
—	406. a 2	24 1 9	» 892
—	407. a 3	29 7 29	XXVI 44
—	408. a 7, ad 2	19 12 4	XXV 743

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	409. I p, q 104, a 1	DM 21 s 1 n 6	XXVI 787
—	410. a 1	31 9 5	XXVI 259
—	411. a 1, ad 4	21 2 2	XXV 791
—	412. a 1 dub. últ.	21 3 17	» 798
—	413. a 1 et 2, ad 1	21 3 2	» 794
—	414. a 3 et 4	22 4 11	» 832
—	415. q 105,	23 10 11	» 889
—	416. q 105, a 1	22 1 20	» 806
—	417. a 1, ad 1	18 2 38	» 613
—	418. ad 3	19 4 1	» 706
—	419. ad 3	22 2 10	» 812
—	420. ad 3	22 2 30	» 818
—	421. a 4	22 4 11	» 832
—	422. a 4 et 5	19 4 1	» 706
—	423. a 5	18 1 1	» 593
—	424. a 5	22 1 6	» 803
—	425. a 5	22 2 16	» 814
—	426. a 5	30 17 34	XXVI 217
—	427. a 5 c et ad 3	22 2 8	XXV 812
—	428. a 5, ad 2	22 2 49	» 823
—	429. ad 2	22 3 2	» 826
—	430. q 110,	35 6 17	XXVI 473
—	431. q 110, a 1	35 1 19	» 434
—	432. a 1, ad 2	35 1 23	» 434
—	433. a 2	35 6 4	XXVI 469
—	434. a 3	51 1 4	» 973
—	435. q 113	35 6 17	» 473
—	436. q 113, a 6, ad 3	18 8 41	XXV 666
—	437. q 115, a 1	18 9 33	» 678
—	438. a 2	18 1 5	» 594
—	439. a 2, et 4	31 14 8	XXVI 310
—	440. a 3, ad 3	18 2 38	XXV 613
—	441. q 116, a 1	19 11 11	» 741
—	442. a 1, ad 2	19 12 4	» 743
—	443. a 2, ad 3	19 11 10	» 740
—	444. q 117, a 3, ad 2	18 8 26	» 660
—	445. q 118, a 1, ad 1	18 6 5	» 629
—	446. a 1, ad 4	18 2 33	» 611
—	447. q 119, a 1	36 2 16	XXVI 486

La sola presencia muda de estas largas y austeras series de citas en que Suárez, como fiel discípulo, va siguiendo paso a paso las enseñanzas de su gran maestro, es bastante elocuente para asegurar en Suárez su absoluta adhesión a Santo Tomás. Es indiscutible su tomismo. En la Metafísica, obra filosófica por naturaleza, donde la mera autoridad tiene menos peso por tenerlo entero la razón, Suárez, sin pretenderlo, realiza un verdadero comentario de gran parte de las cuestiones propuestas por Santo Tomás en su Teología.

Pero vivifiquemos las yertas filas de las páginas precedentes. Observemos, por ejemplo, la cuestión V de Santo Tomás. En Suárez halla una correspondencia amplia en la disputa X. Santo Tomás titula su cuestión:

De bono in communi. Suárez, su Disputa: *De bono seu bonitate transcendentali.* A los seis artículos de Santo Tomás corresponden en Suárez tres secciones. He aquí la lista de los artículos de Santo Tomás:

I. Utrum bonum differat secundum rem ab ente.
II. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.
III. Utrum omne ens sit bonum.
IV. Utrum bonum habeat rationem causae finalis.
V. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.
VI. Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, uti e et delectabile.

Las secciones de Suárez van tituladas de la siguiente manera:

I. Quid bonum seu bonitas sit.
II. Quomodo se habeat bonum ad rationem finis.
III. Quodnam bonum sit quod cum ente convertitur tanquam passio eius.

Antes de pasar adelante tenemos que aclarar el título de la sección II. El que nosotros ponemos está tomado de la edición primera, publicada por Suárez en Salamanca. En cambio la edición de Vives le da este otro título: *Quotuplex sit bonum.* Pero una comparación de los dos textos dilucida en seguida esta duda. Efectivamente, lo que en la primera edición es título de sección, en la de Vives encabeza el último número de la primera sección. Y el título de la II sección de Vives es el primer subtítulo de la primera edición, correspondiente al número primero de la sección II.

La correspondencia entre artículos y secciones es por demás clara: los artículos I y V de Santo Tomás están ampliamente tratados en la sección I de Suárez. Los artículos II y III son la materia de la sección III de Suárez. Y los artículos IV y VI están envueltos en la sección II de Suárez. De haber querido el Eximio hacer un comentario según el módulo tradicional, no hubiera podido tratar de otro modo en esta disputa X la cuestión V de la primera parte de la *Summa.*

Algo parecido ocurre en la cuestión X de Santo Tomás. En gran parte está tratada en la disputa L de Suárez. La cuestión XI. *De unitate Dei,* está ampliamente expuesta en la Disputa IV, *De unitate transcendentali in communi.* La cuestión XVI, *De veritate,* es recorrida a través de todos sus artículos en la disputa VIII. *De veritate seu vero quod est passio entis.* Otro tanto sucede con la cuestión XIX y con la XLV y con la CV y con cuantas encierren materia de especulación metafísica. Es natural que las primeras cuestiones tomistas sean en general más frecuentemente citadas y más ampliamente tratadas a causa de los problemas mismos que en ellas se resuelven.

Pero comparemos también partiendo del otro extremo. Tenemos la disputa V: *De unitate individuali,* propuesta por Suárez en dependencia de la cuestión IV, ya citada, acerca de la unidad trascendental. Si nos fijamos en el paradigma antes desarrollado, nos encontraremos con que en la columna referente a la disputa metafísica no encontramos el número 5 sino disperso a lo largo de las cuestiones tomistas. Señal de que Suárez no ha encontrado en la *Summa* una cuestión que tratara *ex pro-*

fesso el tema del principio de la individuación. Tocamos un punto neurálgico, y detallemos la observación. La I sección de Suárez: *Utrum omnes res quae existunt vel existere possunt, singulares sint, et individuae* vá construída sobre Aristóteles y no ofrece dificultad. La II sección trata: *Utrum in omnibus naturis res individua et singularis, ut talis est, addat aliquid supra communem seu specificam naturam.* Entre una primera sentencia simplemente afirmativa y una segunda simplemente negativa, propone Suárez una tercera que responde de modo distinto según se pregunte sobre seres espirituales o sobre materiales, respondiendo afirmativamente para éstos y negativamente respecto á aquéllos. Puestos los fundamentos de esta tercera solución en Aristóteles, y las interpretaciones que de sus textos dan Santo Tomás, Averroes y Filopón, concluye Suárez:

"Unde hanc sententiam videtur docere idem D. Thomas 1. p. q. 3, a. 3 et de ente et essentia capit. 5 quibus locis Caieta. et 3, p. q. 4 artic. 4 idem sentit, et videtur esse recepta sententia in schola D. Thom. ut ex his quae referemus sect. 4 magis constabit" [23].

Puntualizada exactamente la dificultad del problema, que consiste en el fundamento de esa negación que la unidad individual en cuanto tal envuelve, Suárez enumera los puntos que señalan su propia actitud.

Entramos, pues, en la discusión del asunto, no olvidando lo que Santo Tomás se *inclina* (nótese el *videtur* de Suárez) hacia una parte en la cual se sitúa decididamente la escuela tomista.

El primer punto que establece Suárez: *Individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est* [24], está tomado de Santo Tomás: 1 p. q. 40, a. 2, y de 1 c. *Gent.* c. 42, rat. 7. Hasta aquí están de acuerdo también los tomistas.

El segundo punto es éste: *Individuum ut sic non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo* [25], Suárez cree tener que estar en esto de acuerdo *a priori* con cuantos se oponen a la escuela escotista, incluso con el mismo Cayetano y con toda la escuela tomista.

El tercer punto establecido es el siguiente: *Individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tamquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens* [26]. La primera parte de esta conclusión es consecuencia de los dos puntos anteriores, y la segunda está tomada de Santo Tomás: 1 p. q. 29, a. 1. y *De pot.* q. 10, a. 3. La tercera parte no ofrece dificultad.

El punto cuarto tiene este enunciado: *Individuum, non solum in rebus materialibus, et accidentibus, sed etiam in substantiis immaterialibus creatis et finitis addit aliquid ratione distinctum supra speciem* [27]. En esta

[23] DM 5, s. 2, n. 6.
[24] Ibíd., n. 8.
[25] Ibíd., n. 9.
[26] Ibíd., n. 16.
[27] Ibíd., n. 21.

conclusión no está incluída la naturaleza divina, y esta es la primera razón que la prueba. Pero aquí encuentra Suárez la oposición de una sentencia según la cual no es posible en *absoluto* que existan varios ángeles dentro de una misma especie; sentencia ésta fundada en Santo Tomás 1 p. q. 50, a. 4, y en el artículo 8 de la cuestión *De spiritualibus creaturis*, y en el c. 95 del segundo libro *Contra Gentes*, y en el 5 del *De ente et essentia*.

Suárez no está de acuerdo con esta sentencia. Le hace fuerza la razón antes apuntada, y en el mismo Santo Tomás encuentra fundamento para no admitir esa limitación del poder divino que lleva consigo esta opinión (cfr. cap. último del opúsculo 16).

Resueltas algunas dificultades, llega Suárez a la sección III, donde se enfrenta ya en sus propios términos con la magna cuestión del principio de la individuación, *Utrum materia signata sit individuationis principium in substantiis materialibus*. Y explicado el sentido de la cuestión, propone Suárez la sentencia afirmativa; de ella dice:

"Haec est sententia D. Thom., 1. p. 3, a. 3 ad 3, et 3 q. 50, a. 4, 3, p. q. 77 a. et in 4, dis. 12, q. 1 a. 1 quaestiuncula 2, et opusc. 29 de ente et essentia c. 2" [28].

Luego vienen citados los textos de Aristóteles según los cuales también el Estagirita es partidario de la misma sentencia.

Pero viniendo Suárez a consignar los fundamentos filosóficos de esta posición, afirma que casi ninguno se le presenta que no esté tomado de Aristóteles. Pero no se le hace difícil responder a estas razones tomadas en sí, prescindiendo del valor que de las autoridades se derive. Ahora Suárez, por su parte, tiene muchos reparos que hacer contra esta opinión.

Nótese la salvedad con que inicia Suárez el análisis de las dificultades que en él se suscitan:

"Sed videndum est, quanvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit, ut saltem propter Arist. et D. Thomae auctoritatem illam defendamus" [29].

Es decir, la dificultad más seria con que tropieza Suárez al rechazar la solución que está discutiendo, es la autoridad de sus dos grandes maestros; que de no mediar ésta la rechazaría con menos contemplaciones. Su posición provisional es la siguiente, que denota un esfuerzo por seguir la solución de Aristóteles y Santo Tomás: los argumentos positivos con que se quiere probar esta solución no tienen valor; pero, mediando la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás, veamos si, al menos, es posible sostener esta opinión y defenderla frente a las dificultades que se suscitan contra ella. De ser posible esta defensa, entonces la autoridad antedicha bastará para que Suárez se incline a esta opinión. Y así entra a discutir las diversas explicaciones que se dan acerca de la *materia signata*, que es donde reside toda la dificultad de la solución.

[28] DM 5, s. 3, n. 3.
[29] Ibid., n. 8.

Detenidamente estudia las tres explicaciones que suelen proponerse; una tras otra rechaza las tres. Y entonces ya Suárez no tiene más remedio que enfrentarse directamente con la autoridad de Santo Tomás. Da con dos pasajes en que el Angélico interpreta la materia como principio de individuación en orden a nuestro conocimiento, en cuanto que nos manifiesta dónde hay individuo. Estos dos pasajes están el uno en el opúsculo 32: *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, cap. 3, y el otro en el 29: *De principio individuationis*. Sobre esta base lanza Suárez la hipótesis de interpretar los demás sitios de Santo Tomás de modo parecido, siempre en orden a nuestro conocimiento; con ello la *materia signata* sería principio manifestativo, no constitutivo de la individuación; los accidentes serían sólo ocasión de producción de nuevos individuos.

Esta solución en sí le parece probable a Suárez y algún tiempo fué de su agrado. Pero propuesta como interpretación de Santo Tomás y de Aristóteles, le parece que resultaría muy pobre la aportación de estos dos grandes autores al problema propuesto; su lenguaje resultaría demasiado ambiguo al darnos un principio de individuación meramente cognoscitivo, no constitutivo de la individuación misma. En definitiva, termina así:

"Sea lo que fuere de la mente de estos autores, consta que, explicada así esta sentencia, no nos ha dado lo que es el principio propio e interno de la diferencia individual aun en los seres materiales. Los argumentos hechos contra esta sentencia, entendida de los otros modos, concluyen claramente que la *materia signata* no puede ser tal principio" [80].

A continuación, en la sección IV desarrolla Suárez paso a paso su propia solución, para cuyos fundamentos recurre de continuo a la autoridad de Santo Tomás.

Aquí tenemos un caso en que Suárez tiene que luchar con la autoridad de Santo Tomás, base de una opinión que, por lo demás, se le hace insostenible. De no haberle parecido de tanto peso la opinión de Santo Tomás, Suárez desde un principio hubiera tomado actitud definitiva y resuelta. Sin embargo, todavía antes de rendirse busca una evasiva para salvar la autoridad de Santo Tomás, interpretándole en sentido mani-

---

[80] "Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit: vereor tamen an iuxta illam satis explicetur mens Arist. et D. Th. tum quia, alioqui valde diminute, et cum magna aequivocatione tradidissent nobis individuationis principium, si omisso eo, quod vere et in se est principium constitutivum individui, solum nobis tradidissent, vel signa a posteriori, vel occasiones distinguendi, aut producendi individua; tum maxime quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur huiusmodi principium individuationis... De alio vero pertinente ad mentem Arist. et D. Thom. Quod ad D. Tho. pertinet constat expositionem illam fundatam esse in aliis locis et verbis eius, quae aliter conciliari non possunt... Quidquid vero sit de mente horum auctorum constat ex hac sententia sic declarata non esse nobis traditum proprium et internum principium differentiae individualis etiam in rebus materialibus. Nam argumenta facta contra hanc sententiam aliis modis expositam, plane concludunt non posse materiam signatam esse eiusmodi principium", DM 5, s. 3, n. 34.

festativo. Pero entonces queda mermada la dignidad del Doctor Communis, que propone una solución tan superficial a un problema de tanto interés metafísico. Aun así y todo, Suárez cierra la discusión sin romper del todo con Santo Tomás ni declararse abiertamente opuesto a sus enseñanzas.

Creemos que esto que podría llamarse rebeldía de un discípulo contra su Maestro, prueba suficientemente la firme adhesión de aquél a las opiniones de éste, cuando tan dificultoso se le hace separarse de él en un punto en que su raciocinio le evidencia la falsedad de una actitud garantizada con el nombre de su Maestro.

Y con esto proponemos las citas de la primera parte de la segunda de la *Summa* de Santo Tomás:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vivis
Summa Theol..	1. 1. 2. p q 1, a 1	DM 19 s 5 n 11	XXV 715
—	2. a 1	23 3 9	» 853
—	3. a 1	23 4 4	» 859
—	4. a 1	23 4 2	» 864
—	5. a 1, ad 2	30 15 20	XXVI 176
—	6. ad 3	23 7 10	XXV 877
—	7. a 3	48 3 3	XXVI 881
—	8. a 3	49 2 4	» 901
—	9. a 5	24 1 11	XXV 892
—	10. a 6	24 2 15	» 898
—	11. a 8	23 2 12	» 850
—	12. q 2, a 2, ad 2	1 5 29	» 45
—	13. a 6, ad 1	23 5 16	» 868
—	14. q 3, a 1	43 2 9	XXVI 640
—	15. a 4, ad 4	23 7 4	XXV 875
—	16. a 7	23 2 12	» 850
—	17. q 6, a 1	19 2 8	» 695
—	18. a 1, ad 3	22 2 11	» 813
—	19. a 3	19 4 8	» 708
—	20. a 4	19 3 8	» 702
—	21. q 8, a 1	23 5 4	» 864
—	22. a 1	23 5 12	» 867
—	23. a 1, ad 3	54 1 6	XXVI 1016
—	24. q 9,	22 4 11	XXV 832
—	25. q 9, a 1	23 4 8	» 861
—	26. a 1	23 7 4	» 875
—	27. a 1	23 7 9	» 877
—	28. a 1 et 3	19 6 7	» 721
—	29. a 4	19 8 9	» 729
—	30. a 6, ad 3	22 4 24	» 835
—	31. q 10, a 1	19 8 17	» 731
—	32. a 2	19 6 9	» 722
—	33. a 3, ad 3	19 4 1	» 706
—	34. ad 3	19 8 17	» 731
—	35. a 4	19 8 34	» 835
—	36. a 4, ad 3	19 8 31	» 832
—	37. ad 3	22 4 36	» 837
—	38. a 6	35 4 23	XXVI 465

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	39. 1. 2. p q 11, a 3, ad 3	DM 23 s 2 n 12	XXV 850
—	40. q 13, a 1 et 6	19 5 13	» 715
—	41. q 17, a 3	19 7 13	» 726
—	42. a 5	19 6 8	» 722
—	43. q 19, a 1, ad 3	10 2 13	» 339
—	44. q 22, a 1	49 1 Pról.	XXVI 897
—	45. q 23, a 4	23 3 14	XXV 855
—	46. q 26, a 2	23 3 14	» 855
—	47. a 4	10 1 13	» 332
—	48. a 4	23 2 3	» 847
—	49. q 30, a 3, ad 2	23 8 2	» 879
—	50. q 31, a 1 et seqq.	10 2 18	» 340
—	51. a 1	10 2 22	» 341
—	52. a 3, ad 1	23 8 1	» 878
—	53. q 32, a 1	10 2 22	» 341
—	54. a 1	42 3 14	XXVI 614
—	55. a 1, ad 3	10 2	XXV 340
—	56. q 36, a 2	18 7 24	» 637
—	57. q 47, a 2 et 5	44 13 23	XXVI 728
—	58. q 49,	13 11 7	XXV 440
—	59. q 49, a 1, ad 3	42 3 7	XXVI 612
—	60. a 2	7 1 17	XXV 256
—	61. a 2	42 1 3	XXVI 606
—	62. a 2	42 5 5	» 623
—	63. a 2, ad 1 et 2	42 4 2	» 616
—	64. a 3	44 5 6	» 674
—	65. a 3, ad 1	44 5 6	» 674
—	66. q 50, a 1	44 3 4	» 668
—	67. a 3	44 1 13	» 666
—	68. a 3, ad 3	44 2 3	» 668
—	69. a 4, ad 1	44 2 14	» 667
—	70. q 51, a 1	1 4 18	XXV 31
—	71. a 2	44 8 6	XXVI 682
—	72. a 2, ad 3	44 5 6	» 674
—	73. ad 3	44 8 17	» 685
—	74. ad 3	44 8 21	» 686
—	75. a 2 et 3	44 4 3	» 671
—	76. a 3	42 6 18	» 631
—	77. a 3	44 9 4	» 687
—	78. a 4, ad 1	11 1 12	XXV 359
—	79. q 52, a 1	41 4 5	XXVI 597
—	80. a 1	46 2 7	» 767
—	81. a 1, ad 3	44 8 11	» 683
—	82. a 1 et 2	1 3 4	XXV 23
—	83. a 1 et 2	44 11 2	XXVI 694
—	84. a 1 et 2	44 11 12	» 697
—	85. a 1 et 2	46 1 3	» 754
—	86. a 2	46 3 5	» 770
—	87. a 2, ad 1	41 5 7	» 601
—	88. a 3	44 10 7	» 691
—	89. q 53, a 3	44 12 4	» 717
—	90. a 3	44 12 6	» 717
—	91. q 54	44 13 3	» 723
—	92. q 54, a 2	48 2 18	» 879
—	93. a 2	48 3 2	» 881

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	94. I. 2. p q 54, a 3	DM 11 s 1 n 3	XXV 356
—	95. a 3, ad 1	21 3 26	» 801
—	96. a 4	44 4 3	XXVI 671
—	97. a 4, ad 1 et 2	44 11 12	» 697
—	98. a 4, ad 2	44 11 56	» 711
—	99. a 4, ad 3	44 11 63	» 713
—	100. a 13	42 6 18	» 631
—	101. q 55, a 1, ad 1	44 13 13	» 726
—	102. a 4	44 13 15	» 727
—	103. a 4	46 1 3	» 754
—	104. a 4, ad 1	10 1 13	XXV 332
—	105. q 56, a 2	1 1 10	» 5
—	106. a 4	44 2 13	XXVI 666
—	107. q 57, a 1, ad 1	44 13 21	» 728
—	108. ad 2	44 11 50	» 709
—	109. a 2	1 3 9	XXV 24
—	110. a 2	1 5 15	» 41
—	111. a 2	1 4 27	» 34
—	112. a 2, ad 1	1 5 53	XXV 53
—	113. a 2, ad 1	42 6 18	XXVI 631
—	114. q 63, a 2	44 8 6	» 682
—	115. a 2, ad 3	44 8 17	» 685
—	116. q 71, a 1	11 1 3	XXV 356
—	117. a 2	43 4 24	XXVI 652
—	118. a 3	44 8 18	» 685
—	119. a 6, ad 1	11 4 20	XXV 370
—	120. ad 1	54 5 25	XXVI 1038
—	121. q 72, a 1	11 1 3	XXV 356
—	122. q 78, a 1, ad 1	19 7 11	» 726
—	123. q 82, a 4	19 7 26	» 725
—	124. a 4	7 1 17	» 256
—	125. a 4, ad 3	44 4 3	XXVI 671
—	126. q 85, a 4	7 1 17	XXV 256
—	127. q 87, a 2	11 2 3	» 362
—	128. q 94, a 2	3 3 11	» 115
—	129. q 109	22 1 6	» 803
—	130. q 109	22 2 20	» 815
—	131. q 109	22 2 49	» 823
—	132. q 109, a 1 et 3	22 2 20	» 815
—	133. a 6, ad 3	22 4 11	» 832
—	134. q 113, a 1	43 4 16	XXVI 649

Puede observarse a simple vista que, en general, el uso de esta parte de la *Summa* es menor que el de la primera. Y no es dificultoso explicarlo. En el precioso prólogo de Santo Tomás a la *prima secundae*, preñado de sentido profundo, indica el Angélico la materia de que va a tratar: "del hombre, imagen de Dios, en cuanto que es principio de sus obras, por tener libre albedrío y poder sobre sus obras" [31]. Así se com-

[31] "... restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine: secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem" *Summa Theol.*, I-II prologus.

prende que ofrezca menos materia a un tratado metafísico, y que normalmente sólo por frases eventuales deberá entrar en los tratados de Suárez.

Con todo, es posible hallar algunas excepciones. Así, por ejemplo, la primera cuestión está bien representada, sobre todo por lo que hace al primer artículo. La cuestión trata *De ultimo fine hominis in communi*. He aquí los títulos de los artículos citados de entre los de esta cuestión:

I, Utrum hominis sit agere propter finem.
III. Utrum actus hominis recipiant speciem a fine.
V. Utrum unius hominis possint esse plures fines ultimi.
VI. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.
VIII. Utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

Las disputas 23 y 24 de Suárez son las que envuelven la mayor parte de las citas relativas a estos artículos. Efectivamente, la disputa 23 tiene por tema: *De causa finali in communi*, y la 24: *De ultima finali causa, seu ultimo fine*. La correspondencia de materias explica que Suárez se refiriera con frecuencia a esta primera cuestión de Santo Tomás.

La cuestión X de Santo Tomás está bien referida en el cuadro de citas. Su título es éste: *De modo quo voluntas movetur*. El lugar en que se comenta por Suárez esta cuestión es la disputa 19: *De causis necessario et libere seu contingenter agentibus: ubi etiam de fato, fortuna et casu*. Las secciones cuarta y octava son las que más aluden a esta cuestión de Santo Tomás. Son dos secciones de materia discutidísima, en cuyo estudio Suárez no podía prescindir en modo alguno de las enseñanzas de Santo Tomás, para interpretarlas con la máxima exactitud. La cuarta es ésta: *Quomodo stet libertas vel contingentia in actione causae secundae, non obstante concursu primae: et consequenter quo sensu verum sit causam liberam esse, quae positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere*. La sección octava contiene esta materia: *Ad quos actus sit indifferentia in causa libera*.

Llama la atención el gran número de citas que va envuelto en la disputa 44, y en las próximas a ella, sobre todo a partir de la cuestión 47.

Esta disputa, titulada *De habitibus*, está desarrollada en las siguientes secciones:

I. An sit, et quid sit, et in quo subiecto sit habitus.
II. An in potentia secundum locum motiva acquiratur habitus.
III. An in brutis sint habitus.
IV. An in intellectu sint proprii habitus.
V. Utrum habitus sit propter efficiendum actum.
VI. Quid efficiat habitus in actu.
VII. Quos actus efficiat habitus.
VIII. Utrum actus sint per se causa efficiens habitus.
IX. An fiat habitus uno vel pluribus actibus.
X. Utrum habitus per actus perficiatur et quomodo.
XI. Quale sit augmentum extensivum habitus: et quae unitas illi correspondeat.
XII. An et quomodo habitus minuantur et corrumpantur.
XIII. Quot sint genera et species habituum et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum.

Un núcleo de cuestiones citadas por Suárez al ir desarrollando estas secciones lleva los siguientes títulos:

49. De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum.
50. De subiecto habituum.
51. De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.
52. De causa habituum quantum ad augmentum.
53. De corruptione et diminutione habituum.
54. De distinctione habituum.
55. De virtute quantum ad suas essentias.

Ya esta sola enumeración de por sí hace comprender que, una vez más, Suárez sigue siendo el discípulo, el comentarista de Santo Tomás.

La *secunda secundae* de la *Summa* tiene el siguiente limitado número de citas:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	1. 2. 2. p q 2, a 1, ad 3	DM 19 s 5 n 20	XXV 717
—	2. q 23, a 6, ad 2	44 9 12	XXVI 689
—	3. q 24, a 5	46 1 3	» 754
—	4. a 5, ad 1	41 5 7	» 601
—	5. a 5, ad 3	46 1 14	» 757
—	6. a 5, et 6	44 10 7	» 691
—	7. a 7	43 4 17	» 650
—	8. q 26, a 1	10 3 6	XXV 348
—	9. q 45, a 1	5 5 7	» 39
—	10. q 48, a 2, ad 2	44 13 23	XXVI 729
—	11. q 72, a 1, ad 3	23 10 14	XXV 889
—	12. q 95	35 6 19	XXVI 474
—	13. q 96, a 2, ad 2	18 4 8	XXV 626
—	14. q 134, a 4, ad 1	30 16 62	XXVI 204
—	15. q 145, a 1	10 2 11	XXV 338
—	16. a 3	10 2 3	» 336
—	17. q 179, a 2	44 13 21	XXVI 728
—	18. a 2, ad 2	44 13 51	» 736

El carácter moral de toda esta *secunda secundae* apenas ofrecía materia para una Metafísica. Así, por una parte, las cuestiones de Santo Tomás están flojamente citadas, y las disputas que a ella se refieren están esporádicamente diseminadas por toda la obra de Suárez, aunque de nuevo se nota alguna mayor preponderancia de la disputa 44, a causa de su materia.

Tampoco se amplía la representación de la tercera parte. Aquí recurre otra circunstancia, además de la indicada, para las partes anteriores. Suárez tenía ya en vías de publicación, y en gran parte realizado, un amplísimo estudio de esta tercera: llevaba ya publicados varios tomos, como hemos indicado antes.

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Summa Theol..	1. 3 p. q 1, a 1	DM 30 s 16 n 7	XXVI 185
—	2. q 2	20 4 24	XXV 776
—	3. q 4, a 1, ad 3	34 3 9	XXVI 362
—	4. ad 3	34 4 32	» 377
—	5. a 2	34 3 16	» 365
—	6. a 2, ad 3	34 4 32	» 377
—	7. a 2, ad 3	34 5 16	» 384
—	8. a 2 et 3	31 11 7	» 274
—	9. a 3	34 8 3	» 420
—	10. a 4	5 1 7	XXV 147
—	11. q 5	34 5 21	XXVI 385
—	12. q 6, a 4, ad 3	31 11 7	» 274
—	13. q 10, a 3	15 10 69	XXV 557
—	14. q 11, a 5, ad 2	11 1 12	» 359
—	15. q 13, a 2	20 3 6	» 768
—	16. a 2	21 3 4	» 795
—	17. q 17, a 2	31 11 24	XXVI 279
—	18. a 2, et ad 1	34 4 9	» 369
—	19. q 19, a 1, ad 3 et 4	34 7 10	» 415
—	20. q 35, a 5	5 8 5	XXV 191
—	21. a 5	47 16 29	» 855
—	22. a 5	47 17 15	» 862
—	23. a 5, ad 3	47 17 28	» 866
—	24. a 8	20 3 8	» 768
—	25. q 52, a 1	51 6 8	XXVI 1.005
—	26. q 53, a 1	51 6 8	» 1.005
—	27. q 62	17 2 21	XXV 592
—	28. q 67, a 2	40 2 7	XXVI 534
—	29. q 75, a 8	48 4 11	» 891
—	30. q 77, a 2	42 1 2	» 606
—	31. a 2, ad 2	14 4 5	XXV 494
—	32. a 3	34 7 16	XXVI 417
—	33. a 3, ad 3	17 2 12	XXV 588
—	34. q 78, a 2	25 2 12	» 914
—	35. q 84, a 9, ad 2	45 4 13	XXVI 752

Las cuestiones más atendidas son la 4 y la 35. La cuarta lleva este título: *De modo unionis ex parte naturae humane assumptae*. Y la 35: *De nativitate Salvatoris*, de la cual se cita, sobre todo, el artículo 5.º: *Utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei Patris, et Virginis matris*.

La cuestión cuarta está citada en la disputa 34. Esta disputa pertenecía al primitivo opúsculo, del que, como hemos indicado, nació la gran obra de la Metafísica de Suárez. Sería de interés realizar un estudio a fondo de las fuentes en que se inspiran algunos aspectos tratados por Suárez a lo largo de esa disputa. Pero sobrepasa los límites de este nuestro estudio, y habrá de ser dejado para otro lugar y tiempo. La disputa 47, a la que cita la aludida cuestión 35, trata *De Relatione*.

Aunque con menos profusión, también es citada frecuentemente otra obra de Santo Tomás: La *Summa contra Gentes*. He aquí la tabla de citas:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Contra Gentes..	1. L 1, c 2	DM 30 s 10 n 5	XXVI 138
—	2. c 4, rat. 3	10 1 19	XXV 334
—	3. c 11 et 12	29 2 2	XXVI 35
—	4. c 13	29 2 7	» 36
—	5. c 13	29 1 5	» 22
—	6. c 13	35 1 20	» 433
—	7. c 15	50 4 2	» 926
—	8. c 17	12 4 15	XXV 413
—	9. c 18	52 2 19	XXVI 1024
—	10. c 20	30 2 9	» 66
—	11. c 21	30 4 15	» 78
—	12. c 21	36 2 3	» 482
—	13. c 23	30 5 1	» 85
—	14. c 25	2 5 16	XXV 97
—	15. c 25	30 4 30	XXVI 84
—	16. c 25	30 4 30	» 84
—	17. c 25	30 17 10	» 209
—	18. c 25 et 26	2 4 2	XXV 88
—	19. c 26 rat. 4	2 3 7	» 83
—	20. c 30	30 15 24	XXVI 177
—	21. c 32 rat. 3	39 3 2	» 523
—	22. c 32 seqq.	28 3 5	» 14
—	23. c 34	28 3 11	» 16
—	24. c 34	31 2 13	» 323
—	25. c 38	10 3 25	XXV 354
—	26. c 38, rat. 3	10 1 21	» 335
—	27. c 40	30 15 8	XXVI 172
—	28. c 42	5 2 8	XXV 150
—	29. c 42, rat. 3	30 9 59	XXVI 135
—	30. rat. 7	29 3 8	» 50
—	31. rat. 10	29 3 9	» 50
—	32. c 43, rat. 3	30 10 4	» 137
—	33. c 48 et 49	30 15 25	» 177
—	34. c 50	30 15 42	» 183
—	35. c 56	44 4 3	» 671
—	36. c 59	8 1 2	XXV 275
—	37. c 59	8 3 1	» 283
—	38. c 59	8 3 6	» 285
—	39. c 59	8 3 7	» 285
—	40. c 59, rat. 1	8 3 15	» 287
—	41. rat. 1	8 4 1	» 289
—	42. c 59 et 60	8 1 3	» 276
—	43. c 59 et 60	9 1 2	» 313
—	44. c 60	8 7 27	» 304
—	45. c 60, rat. ult.	8 7 21	» 302
—	46. c 64	30 16 66	XXVI 205
—	47. c 66	31 2 7	» 231
—	48. c 66, rat. 5	22 2 30	XXV 818
—	49. c 67	30 15 18	XXVI 175
—	50. c 67, rat. 3	19 10 5	XXV 736
—	51. c 75, ad 1	5 6 5	» 18
—	52. c 75, rat. 5	23 4 8	» 861
—	53. c 81	5 6 5	» 182
—	54. c 82	30 16 51	XXVI 201
—	55. c 82, ad 4	30 16 44	» 198

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Contra Gentes..	56. L 1, c 86 et 87	DM 23 s 9 n 3	XXV 882
—	57. c 97	18 7 21	» 636
—	58. c 97	18 7 26	» 638
—	59. L 2, c 9	48 4 3	XXVI 889
—	60. c 9	49 1 9	» 900
—	61. c 10	30 15 9	» 172
—	62. c 10	30 16 11	» 187
—	63. c 10	30 16 13	» 187
—	64. c 11 et 12	47 10 12	» 824
—	65. c 12	47 15 17	» 844
—	66. c 12, rat. 3	47 8 4	» 815
—	67. c 12, rat. 3	47 9 1	» 818
—	68. c 13	47 11 5	» 829
—	69. c 13	47 12 8	» 833
—	70. c 13	47 15 10	» 842
—	71. c 13	51 1 4	» 973
—	72. c 15	28 1 13	» 4
—	73. c 15	29 3 3	» 48
—	74. c 15, rat. 3, 4, 6, 7	29 3 26	» 56
—	75. c 16	13 11 7	XXV 440
—	76. c 21	22 2 11	» 813
—	77. c 22 seqq.	30 17 25	XXVI 214
—	78. c 25	1 4 6	XXV 27
—	79. c 30	35 3 53	XXVI 457
—	80. c 46 seqq.	35 1 5	» 426
—	81. c 50 et 51	13 14 8	XXV 457
—	82. c 52	31 1 3	XXVI 225
—	83. c 54 et 51	31 8 6	» 255
—	84. c 55	35 3 53	» 457
—	85. c 58	13 3 13	XXV 406
—	86. c 68	34 5 18	XXVI 384
—	87. c 70	15 6 2	XXV 518
—	88. c 92	35 1 24	XXVI 435
—	89. c 93	5 2 30	XXV 157
—	90. c 95	5 2 23	» 155
—	91. c 95	6 11 2	» 246
—	92. c 95	6 11 4	» 248
—	93. L 3, c 2	23 6 4	» 869
—	94. c 2 rat. 5	23 3 10	» 854
—	95. c 2 et 3	23 5 2	» 864
—	96. c 7 et 8	10 3 4	» 347
—	97. c 9	11 1 6	» 357
—	98. c 9	45 2 6	XXVI 742
—	99. c 13	31 9 5	» 259
—	100. c 17, rat. 6	24 3 12	XXV 898
—	101. c 17 et 18	24 1 14	» 893
—	102. c 18	23 3 13	» 850
—	103. c 18, 19, 20, 21	24 2 6	» 896
—	104. c 19	25 2 2	» 911
—	105. c 19	48 4 5	XXVI 889
—	106. c 23	18 7 26	XXV 638
—	107. c 23	35 1 17	XXVI 432
—	108. c 23, rat. 4	18 7 36	XXV 642
—	109. c 25	23 10 5	» 887
—	110. c 30 et 35	28 1 12	XXVI 4

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Contra Gentes..	111. L 3, c 66	DM 31 s 9 n 4	XXVI 259
—	112. c 68	18 8 10	XXV 654
—	113. c 69	18 1 1	» 593
—	114. c 70	22 1 6	» 803
—	115. c 70	22 1 21	» 807
—	116. c 70	22 2 11	» 813
—	117. c 70	22 2 16	» 814
—	118. c 70	22 2 5	» 824
—	119. c 70	22 3 2	» 826
—	120. c 103	18 8 26	» 660
—	121. L 4, c 9	11 1 22	» 362
—	122. c 14	31 11 24	XXVI 279
—	123. c 14	32 1 22	» 319
—	124. c 14, fine	47 7 3	» 811
—	125. c 55, ad 4	34 3 7	» 361
—	126. c ult	35 1 17	» 432

Como se ve, no es muy grande el uso de esta *Summa*. La mayor parte de las citas se las lleva el libro I, y apenas es citado el libro IV. Aun los mismos capítulos son rápidamente tratados. Encontramos alguna que otra excepción. Por ejemplo, el capítulo 25, que, a primera vista, no parecería ofrecer gran interés, *Quod Deus non sit in aliquo genere*, está varias veces citado: dos en la disputa segunda y tres en la 30. Puede, efectivamente, ser de interés, tanto en la formación del concepto del ser como en las divisiones de él.

El capítulo 59 encuentra amplia resonancia en la disputa octava. Esta disputa, llevada a lo largo de ocho secciones, trata de la verdad, tocando los problemas fundamentales en esta materia. Con todo, el capítulo 59: *Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium*, de extensión brevísima, no es la fuente principal de esta disputa, pues se apoya, sobre todo, en la cuestión 16 de la primera parte, dedicando una verdadera monografía al estudio de las ideas de Santo Tomás en este lugar.

En el libro III hay alguna correspondencia entre el capítulo 70 y la disputa 22. El capítulo 70 explica *Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente*. Ya se ve la importancia de este capítulo para el tema de la disputa 22: *De prima causa et alia eius actione, quae est cooperatio, seu concursus cum causis secundis*, y de modo particular para el de la sección segunda: *Utrum concursus causae primae cum secunda sit aliquid per modum principii vel actionis.*

De entre las *Quaestiones disputatae* sólo nos vamos a fijar en dos, que son las más frecuentemente citadas, y las que también ofrecen mayor interés para un metafísico. A saber *De potentia* y *De veritate*:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
De Potentia....	1. q 2, a 5	DM 47 s 3 n 2	XXVI 794
—	2. q 3, a 1	31 9 4	» 259
—	3. a 3, ad 6	21 2 2	XXV 791
—	4. a 5	31 8 2	XXVI 254
—	5. a 5, ad 2	31 2 3	» 230
—	6. a 6, ad 11	11 1 22	XXV 362
—	7 ad 12	11 1 15	» 360
—	8. a 7	17 2 15	» 589
—	9. a 7	22 2 7	» 812
—	10. a 7	22 2 52	» 824
—	11. a 14, ad 10	20 5 20	» 784
—	12. a 15, ad 14	24 1 15	» 894
—	13. q 5, a 1	23 4 5	» 860
—	14. a 1, ad 2	21 2 2	» 791
—	15. a 3	28 1 12	XXVI 4
—	16. a 3	35 3 53	» 457
—	17. a 3, ad 4	11 3 11	XXV 367
—	18. a 4, ad 3	31 7 3	XXVI 251
—	19. a 5	35 1 17	» 432
—	20. q 6, a 3	35 6 8	» 470
—	21. a 3	51 1 4	» 973
—	22. a 5	35 6 19	» 474
—	23. a 5, ad 6	35 6 19	» 474
—	24. a 7, ad 12	18 8 42	XXV 666
—	25. ad 12	18 8 43	» 666
—	26. ad 12	35 6 23	XXVI 475
—	27. a 8	48 3 4	» 882
—	28. q 7, a 1	6 5 5	XXV 225
—	29. a 2	31 9 5	XXVI 259
—	30. a 5 et 6	2 1 9	XXV 68
—	31. a 6	47 11 18	XXVI 830
—	32. a 7	28 3 1	» 13
—	33. a 7	28 3 5	» 14
—	34. a 7	28 3 11	» 16
—	35. a 8, ad 4	45 1 11	» 740
—	36. ad 4	47 16 40	» 859
—	37. a 9, ad 4	47 7 6	» 812
—	38. ad 7	48 4 3	» 889
—	39. a 10, ad 1	48 4 5	» 889
—	40. ad 4	47 16 30	» 856
—	41. a 11	47 11 5	» 827
—	42. q 8, a 1	47 2 2	» 785
—	43. a 2, ad 1	47 7 3	» 811
—	44. q 9, a 1	34 2 14	» 352
—	45. a 1, ad 2	34 2 14	» 352
—	46. ad 4	34 1 5	» 349
—	47 ad 4 et 5	33 2 18	» 345
—	48. a 2	41 1 13	» 590
—	49. a 5, ad 13	34 1 4	» 349
—	50. a 7	4 1 2	XXV 116
—	51. a 7	4 2 3	» 123
—	52. a 7	41 3 4	XXVI 594
—	53. a 7, ad 5	10 2 32	XXV 345
—	54. ad 10, 14 et 15	4 6 3	» 135
—	55. q 10, a 1, ad 9	12 1 25	» 382
—	56. a 2, ad 5	19 8 3	» 727
—	57. a 3	5 2 17	» 153

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
De Veritate....	1. q 1, a 1	DM 2 s 1 n 9	XXV 68
—	2. a 1	2 2 8	» 72
—	3. a 1	2 6 8	» 101
—	4. a 1	3 1 3	» 104
—	5. a 1	3 1 4	» 104
—	6. a 1	3 2 4	» 108
—	7. a 1	3 2 6	» 109
—	8. a 1	8 7 29	» 305
—	9. a 1	10 1 2	» 328
—	10. a 1	44 7 2	XXVI 680
—	11. a 1, ad 6	8 7 24	XXV 303
—	12. a 3	8 8 2	» 308
—	13. a 6, ad 4	31 12 43	XXVI 296
—	14. a 8	8 7 5	XXV 296
—	15. a 8	8 7 24	» 303
—	16. q 2	30 15 24	XXVI 177
—	17. q 2, a 1	25 1 3	XXV 900
—	18. a 1	30 15 2	XXVI 170
—	19. a 4, ad 6	30 15 25	» 177
—	20. a 6, ad 1	5 3 9	XXV 164
—	21. a 11	2 2 4	» 71
—	22. a 11	28 3 10	XXVI 16
—	23. a 11, ad 5	54 1 10	» 1.018
—	24. a 13, ad 7	30 15 18	» 175
—	25. a 14, ad 5	19 3 3	XXV 701
—	26. q 3	25 1 28	» 907
—	27. q 3, a 1	25 1 4	» 900
—	28. a 2	25 1 6	» 901
—	29. a 5, ad 1	12 4 12	» 412
—	30. q 5, a 9, ad 7	31 9 4	XXVI 259
—	31. ad 10	19 3 3	XXV 701
—	32. a 10, ad 5	18 8 37	» 664
—	33. q 8, a 14	5 8 7	» 191
—	34. q 10, a 12	29 2 2	XXVI 35
—	35. q 14, a 4	44 12 52	» 737
—	36. q 20, a 2, ad 5	31 13 23	» 306
—	37. q 21, a 1	2 1 9	XXV 68
—	38. a 1	2 2 8	» 72
—	39. a 1	3 1 4	» 104
—	40. a 1	3 1 4	» 108
—	41. a 1	10 2 2	» 328
—	42. a 1	10 1 6	» 330
—	43. a 1	54 3 1	XXVI 1.026
—	44. a 2	10 3 3	XXV 347
—	45. a 2, ad 3	10 3 24	» 354
—	46. a 2, ad 4	10 3 19	» 352
—	47. a 7	3 2 7	» 109
—	48. q 22, a 2	23 4 5	» 860
—	49. a 3	18 7 13	» 634
—	50. a 11, ad 5	19 7 6	» 725
—	51. a 12	19 7 6	» 725
—	52. q 24, a 1, ad 4 et 5	22 2 54	» 824
—	53. ad 13	19 4 16	» 711
—	54. a 4, ad 9	44 4 2	XXVI 671
—	55. ad 9	44 4 7	» 672
—	56. q 26, a 6, ad 11	18 8 25	XXV 660
—	57. q 28, a 2, ad 10	40 5 9	XXVI 553
—	58. ad 10	40 5 13	» 555
—	59. q 29, a 3, ad 3	43 4 26	» 649
—	60. ad 3	43 4 17	» 650
—	61. q 31, a 1	2 5 16	» 97

Estos dos paradigmas, al mismo tiempo que denotan en Suárez dominio de ambas *Quaestiones disputatae*, indican también que su uso no es como el de la *Summa*, sobre todo en la primera parte de ella. Allí no era raro encontrarse con una cuestión correspondida por Suárez con una disputa paralela, cuya base fuese la cuestión de Santo Tomás, y se desarrollara a manera de comentario. No así respecto de estas dos cuestiones. Las conoce Suárez y las maneja, pero no las comenta, sino que las cita recurriendo a ellas como incidentalmente.

Así vemos, por ejemplo, que la cuestión tercera, *De Pot.*: *De creatione* está varias veces citada por Suárez, pero ninguna en la disputa 20, que parecería *a priori* el lugar apto para un amplio estudio de la cuestión citada. La disputa 20 lleva este título: *De prima causa efficiente, primaque eius actione, quae est creatio.*

He aquí los títulos de las secciones de la disputa suareciana:

I. An possit ratione naturali cognosci, creationem aliquorum entium esse possibilem an etiam esse necessariam; vel (quod idem est) an unum ens in quantum ens possit essentialiter dependere effective ab alio ente.
II. Utrum ad creandum requiratur infinita vis agendi; et ideo ita sit Dei propria, ut creaturae communicari non possit.
III. An possit dari instrumentum creationis.
IV. An creatio sit aliquid in creatura distinctum ex natura rei ab ipsa.
V. Utrum de ratione creationis sit novitas essendi.

Copiamos a continuación los títulos de algunos artículos de dicha cuestión tercera, con cuya materia tiene evidente e íntima relación la de las secciones cuyos títulos acabamos de transcribir.

1. Utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo (cfr. S. I.).
2. Utrum creatio sit mutatio (cfr. S. V.).
3. Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est quid sit (cfr. S. IV).
4. Utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis (cfr. S. II).

Y todavía se hace más de notar por lo siguiente: En la sección segunda, que Suárez resuelve en conformidad con Santo Tomás y con su escuela, se discute ampliamente la razón dada por Santo Tomás para afirmar la exclusiva del poder creador para Dios. Pero toda la discusión, que ocupa los números 23-39, se base en la primera parte de la *Summa*, q. 45, a. 5, sin mencionar el correspondiente artículo de la *De Potentia*.

Algo parecido ocurre con la cuestión quinta. Lleva ésta en Santo Tomás el siguiente título: *De conservatione rerum in esse a Deo*. Suárez trata exactamente la misma materia en su disputa 21: *De prima causa efficiente, et altera eius actione, quae est conservatio*. El paralelismo es evidente. Sin embargo, de los diez artículos de la cuestión tomista sólo una cita se encuentra en las tres secciones de la disputa suareciana. Encontramos, sí, correspondencia entre las secciones de Suárez y algunos artículos de Santo Tomás. He aquí los títulos de Suárez:

I. An possit ratione naturali demonstari entia creata in suo esse semper dependere ab actuali influxu primae causae.
II. Quaenam actio sit conservatio, et quomodo a creatione differat.
III. Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari.

Con estas secciones tienen mutua correspondencia los dos primeros artículos de Santo Tomás:

1. Utrum res conserventur in esse a Deo.
2. Utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

Esa única cita, antes notada, es la de la respuesta a la tercera dificultad del artículo 1.º, y se hace escuetamente en el número 2.º de la sección segunda, entre otras varias referencias sin comentario ninguno.

Tampoco en la disputa 30 se cita la cuestión séptima *De Pot.*; ésta trata de la simplicidad divina; aquélla, de Dios, y en sus secciones tercera-quinta se estudia directamente la simplicidad de Dios.

En la cuestión *De Veritate* encontramos un fenómeno similar.

Así, el artículo 1.º de la cuestión primera está varias veces registrado en las disputas segunda y tercera de Suárez; pero las citas tienen un carácter eventual y no orgánico ni constructivo; con todo, algo influyen en la estructura de la disputa tercera. En cambio, en la disputa octava, que justamente trata de la verdad, sólo una vez es citada esta cuestión.

Un punto sintomático de comparación es la cuestión 21, *De Bono*, dividida en seis artículos. A esta cuestión corresponde la disputa 10 de Suárez: *De bono seu bonitate transcendentali*. La cuestión y la disputa tienen estructura muy distintas. Efectivamente, más arriba hemos analizado la dependencia que esta disputa tiene en la cuestión 16 de la primera parte de la *Summa*. Por eso poco significan las pocas citas que de *De Verit.*, q. 21 se hacen en dicha disputa.

Estas observaciones nos llevan claramente a la conclusión de que estas *Quaestiones Disputatae* son sólo una fuente subsidiaria para la Metafísica de Suárez, aunque empleadas con relativa asiduidad como aclaratorias de detalles o puntos en estudio.

Pasemos con esto, finalmente, a los opúsculos de Santo Tomás. Son varios los citados, pero vamos a concentrar nuestra atención en uno que, por su título, su materia y su alta valoración en la tradición, parece que ha de merecer singular estima en un tratado metafísico de un discípulo de Santo Tomás: Tal es el *De ente et essentia*.

He aquí el paradigma de citas:

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
De ente et ess..	1. c 2	DM 2 s 4 n 6	XXV 89
—	2. c 2	5 3 3	» 162
—	3. c 2	36 2 3	XXVI 482
—	4. c 3 et 4	6 10 2	XXV 245
—	5. c 3 ad finem	34 8 3	XXVI 420
—	6. c 4	6 1 12	XXV 204
—	7. c 4	6 2 8	» 208
—	8. c 4	6 3 3	» 212
—	9. c 4	6 5 2	» 224
—	10. c 4, 5 et 6	6 11 2	» 247
—	11. c 4, 5 et 6	6 11 4	» 248
—	12. c 4 seqq.	6 9 8	» 238
—	13. c 5	5 2 6	» 149
—	14. c 5	5 2 23	» 155
—	15. c 5	31 1 3	XXVI 225
—	16. c 5	31 11 11	» 275
—	17. c 5	34 3 7	» 361
—	18. c 5 in fine	31 8 8	» 256
—	19. c 5 et 6	6 11 5	XXV 249
—	20. c 6	35 3 35	» 450

Son varias las observaciones que a primera vista saltan de este paradigma.

Por de pronto, es exiguo el número de citas. Cierto que el opúsculo es breve, y que en la mente de Santo Tomás no tuvo pretensiones de gran obra, sino el carácter de unas notas que ayudasen a sus discípulos para seguir las lecciones del Aquinate, las cuales ya desde el primer momento llevaban la impronta aristotélica, un poco desconcertante para quienes hasta entonces sólo se inspiraban en la mentalidad y terminología neoplatónicas conservadas en el agustinismo platónico.

Pero, con todo, el *De ente et essentia* había sido considerado por la tradición tomista como un resumen genial de la metafísica de Santo Tomás. Por ello había sido objeto de varios comentarios sistemáticos; poco a poco nos los van descubriendo los investigadores de la primitiva escolástica, fuera de los conocidos en todo tiempo.

Pero hay más. Nótese que, de las veinte citas, nueve están en la disputa 6, cuyo título es *De unitate formali et universali*. Las citas están en secciones de estricto carácter lógico, por estudiarse en ellos el tema de los universales o de los predicables. De las tres citas halladas en la cuestión quinta, pertenecen dos a la sección segunda, que también trata de la naturaleza específica o común. Una de las dos citas halladas en la disputa 34 también está en una sección de carácter lógico, la octava, que trata de las substancias secundas. La cita de la disputa 35 se refiere a la composición de género y diferencia en los ángeles. Las dos citas que se hallan en un mismo número de la sección cuarta de la disputa segunda se refieren a denominaciones.

Las tres veces que Suárez cita el opúsculo en la disputa 31, las tres

viene aducido como referencia de que los adversarios echan mano.

Esta simple observación extrínseca nos endereza a la conclusión de que el opúsculo, en la estima de Suárez, tiene un carácter preponderantemente lógico o dialéctico, quizá en conformidad con el primitivo intento de Santo Tomás, pero del todo en oposición a cómo lo ha interpretado y valorado la tradición.

De ser esto así, entonces era clara la explicación del poco uso hecho por Suárez de este opúsculo de Santo Tomás. Desde el comienzo mismo de la Metafísica nos había advertido que consideraba como ajeno a la presente doctrina y, en consecuencia, lo cortaría de ella, cuanto pertenece a la pura Filosofía o dialéctica, en la cual, con todo, otros metafísicos tanto se detienen. Este último inciso conserva todo su valor aun en nuestros días, cuando para no pocos todo el ámbito de la Metafísica se encierra dentro de la Crítica, reduciéndose así a formalismos críticos, que, en suma, nada dan de las cosas mismas. Suárez quería una Metafísica de cosas [32]. De valorarse, pues, el *De ente et essentia* como un manual, si no exclusivamente, al menos preponderantemente lógico, es fácil comprender que Suárez recurriera pocas veces a él.

Aquí, inesperadamente, surge un problema de indudable gravedad, tal como sigue planteada hoy la secular cuestión Santo Tomás-Suárez. Uno de los puntos más álgidos, y en que más ásperamente se friccionan los partidarios de una u otra actitud ante esa cuestión es la doctrina de la distinción entre esencia y existencia. Para unos es esencial a la doctrina de Santo Tomás admitir la distinción real; para otros, tal distinción es falsa; y, sin embargo, continúan unos y otros creyéndose auténticos discípulos de Santo Tomás, reconociendo que entre ambas escuelas media una diversidad de interpretación, no de actitud, respecto del Doctor Communis. Para unos y otros es el Angélico el verdadero Maestro.

En el desarrollo sistemático de esa teoría se observa gran paralelismo entre las dos escuelas, sólo que van en diverso plano: real, físico el de los tomistas, metafísico y de razón el de los suaristas. Cada cual en su plano admite la aplicación de la doctrina de acto y potencia, la correspondiente distinción, y las más graves consecuencias para establecer el punto en que formalmente se hace la discriminación esencial entre el ser increado y la criatura.

Pues bien; dado que todo el problema esencia-existencia se reduce, en definitiva, a una cuestión de planos, a determinar si ese problema ha de ser situado en el plano físico o trasplanto al metafísico, nos preguntamos si no dependerá todo ello de una diversidad en la interpretación del *De ente et essentia*. Los tomistas, que valoran grandísimamente el opúsculo y recurren a él en el tema que tratamos, darían a su capítulo quinto, sobre todo, un alcance real; Suárez y los suaristas interpretarían todo en un sentido lógico.

No es nuestro intento resolver en este estudio tales problemas, pero sí nos parece útil echar una mirada a la disputa 31 de Suárez y recoger

---

32 "... rerum ipsarum comprehensionem", DM prooemium; "resque ipsas... contemplari..."; "rerum vero ipsarum examinationem... trademus"; DM 2, prooemium.

una primera impresión. El título de la disputa es: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse eorumque distinctione*. Abarca catorce secciones: no hace falta recorrerlas todas, ni tan siquiera citarlas. De las catorce interesarían las siguientes:

I. An esse et essentia entis creati distinguantur re.
II. Quid sit essentia creaturae priusquam a Deo producatur.
III. Quomodo et in quo differant in creaturis ens in potentia et in actu, seu essentia in potentia et in actu.
IV. An essentia creaturae constituatur in actualitate essentiae per aliquod esse reale indistinctum ab ipsa, quod nomen habeat et rationem existentiae.
V. Utrum praeter esse reale actualis essentiae sit aliud esse neccesarium, quo res formaliter et actualiter existet.
VI. Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi.
XIII. Qualis sit compositio ex esse et essentia, qualisve compositio sit de ratione entis creati.

Ya en el enunciado de las secciones aparece la interrogación sobre el plano en que ha de moverse y resolverse la problemática.

A la pregunta propuesta en la primera sección se han dado varias soluciones. La primera es afirmativa.

"Esta se cree que es la opinión de Santo Tomás, y en este sentido la han seguido casi todos los antiguos tomistas. Los textos principales de Santo Tomás son 1 p. q. 3 a. 4; 2 contra Gentes, cap. 52; de ente et essentia, cap. 5; 4 Met., lección 2" [33].

Indicadas varias autoridades más, desarrolla Suárez las razones en que se apoya esta solución. Luego se enuncia la segunda sentencia, la de la escuela escotista, y finalmente la tercera, que admite distinción sólo de razón. A favor de esta opinión se pone la autoridad de Alejandro de Alés (en realidad, Alejandro de Alejandría) y de varios más aun nominalistas y escotistas. Suárez puntualiza y razona brevemente esta opinión, a la que se adhiere, y advirtiendo el gran peligro de equivocación de términos en esta materia, entra a la discusión del tema en diversas secciones.

La sección segunda no ofrece interés. Es claro que la esencia de la criatura es nada antes de ser producida por Dios. Los intérpretes de Santo Tomás no pueden disentir en este punto. Tampoco la sección tercera ofrece peculiar punto de rozamiento. La cuarta, todavía tampoco, aunque va ya acercándose al punto de la controversia que queda planteado en la sección quinta.

El punto controvertido es el siguiente, tal como lo propone Suárez: la esencia, constituída como actual por su propio ser real, ¿necesita ulteriormente de algo para que pueda existir? Suárez responde que hace falta el modo de subsistencia, pero fuera de eso no hay otra realidad existencial que sea necesaria.

Aquí se enfrenta, y es materia de la sección sexta, con la primera solución dada en la primera sección. El primer punto que sostiene Suárez excluye la distinción real de esencia y existencia como de dos seres o en-

[33] DM 31, s. 1, n. 3.

tidades distintas. Esta primera conclusión se apoya en Aristóteles, pero mucho más en la fuerza de la razón [34]. En la segunda conclusión rechaza de igual manera una distinción modal; de nuevo la base son razonamientos [35]. Luego ya, en la tercera conclusión, expone la distinción que media entre esencia y existencia, que es de razón [36].

En la sección séptima, de acuerdo con los tomistas y apoyado en Santo Tomás, *De Pot.*, q. 5, a. 4 ad 3, fija el contenido de existencia en las criaturas. Llegando ya a la sección 14, Suárez en ella explica la composición de razón, y atiende a examinar las razones en que se apoyaba la primera sentencia propuesta en la primera sección. Todo el tema está desarrollado sin citar para nada a Santo Tomás, cuyo nombre sólo viene cuando se pregunta cuál es más perfecta, si la esencia o la existencia.

La impresión que recibimos de este somero examen es que aquí no entra en juego, como al tratar del principio de individuación, la autoridad de Santo Tomás. Suárez discute ahora con la *escuela* tomista; a una interpretación de ésta propone él otra discutiendo razones. Suárez no es consciente de que aquí se enfrente con una opinión de Santo Tomás. Y mucho menos entra en el juego el opúsculo *De ente et essentia*, al que nunca recurre Suárez a lo largo de la discusión.

Con esto terminamos ya la exposición de las fuentes tomistas de la Metafísica de Suárez. Podemos, con los paradigmas propuestos, respaldar, sin género de duda, la afirmación de que Suárez en su Metafísica es un auténtico discípulo de Santo Tomás, a quien profesa verdadera devoción y consagración. De la producción propiamente tomista, sin referirnos a los comentarios de Aristóteles, es, sin disputa, la *Summa Theologica*, sobre todo en su primera parte, la que alcanza categoría de fuente primaria de las célebres *Disputas Metafísicas* del gran filósofo tomista Francisco Suárez.

4

Los comentaristas de Santo Tomás.

Suárez no abrigó la pretensión de ser él el único discípulo o el único intérprete auténtico de Santo Tomás: nunca se creyó en poder del monopolio respecto al pensamiento del Angélico. Existía una tradición tomista, amparada en nombres de gran categoría. El Doctor Eximio no podía desconocerlos, ni despreciar sus interpretaciones. El, que con pasmo de nuestros tiempos tanto interés tuvo en aprovechar cuidadosamente las aportaciones de la antigüedad, dando amplia cabida a los elementos histórico-positivos, para lograr así una construcción válida cimentada en la verdad, estudió muy a fondo los comentarios que de Santo Tomás habían dejado grandes discípulos del Doctor Communis.

---

[34] DM 31, s. 6, nn. 1-8.
[35] Ibid., nn. 9-12.
[36] Ibid., nn. 13-24.

No se ciñe Suárez a uno u otro de entre ellos para tomarle como guía a quien siempre seguir. A nadie siguió Suárez ciegamente. Su guía era Santo Tomás; aun Aristóteles, como hemos ya indicado, era entendido, sobre todo a través del Aquinate. Como tuvo, respecto al Estagirita, un trío destacado de intérpretes, así, respecto a Santo Tomás, tuvo también un grupo de varios comentaristas a quienes acudir sistemáticamente.

Para la *Summa Theologica* el comentarista consagrado es Cayetano. Suárez tuvo de él grandísima estima, mostrada de hecho en la gran frecuencia con que utilizó sus comentarios. Sólo Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín y Escoto superan el número de citas de Cayetano. Pero ante él Suárez adoptó una actitud muy distinta de la adoptada ante Santo Tomás. Este es el Maestro, aquél es el condiscípulo. Mucho pesa la autoridad del Angélico, y sólo razones muy graves podrán nivelar y superar ese peso para que Suárez se atreva a separarse alguna vez del lado de su Maestro. En Cayetano no pesan sino las razones. Suárez las pondera sin miramientos, y si las encuentra vacías, no vacila ni le duele el orientarse en otra dirección para dar directamente con el pensamiento de Santo Tomás, aunque fuere necesario oponerse y contradecir a Cayetano.

Así aparece Suárez enfrentado con la escuela tomista; es decir, con el conjunto sistemático de ideas que, como interpretación auténtica de la doctrina de Santo Tomás, se iba transmitiendo como herencia a la posteridad bajo la garantía y aval de grandes comentaristas.

Cayetano es el comentarista de la *Summa Theologica*, y el Ferrariense lo es de la *Summa contra Gentes*. No recurre el nombre de éste con tanta frecuencia como el de Cayetano. Es natural; tampoco es tan amplio el uso del *contra Gentes* como el de la *Summa Theologica*. Con todo, el Ferrariense goza ante Suárez de tanta fama como Cayetano, y aun llega a tenerse la impresión de que más respeto le causa el de Ferrara que el de Gaeta: al menos parece tratar a Cayetano con más familiaridad y con menos indulgencia que al de Ferrara, aunque en el fondo a ambos con la misma libertad e independiente crítica.

Para el comentario de Santo Tomás a los libros de las Sentencias el intérprete consagrado es Capréolo. Y juntamente con Soncinas como intérprete de la Metafísica forma, con los dos anteriores, el grupo típico de comentaristas de Santo Tomás en las *Disputas Metafísicas* de Suárez. A estos nombres pueden todavía asociarse los de Hervaeus Natalis y Dominicus a Flandria.

No siéndonos posible ampliar más este nuestro estudio, nos limitamos a presentar sin comentario la tabla sistemática de citas de Cayetano en su interpretación a la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás.

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Comm. in Sum. Theol.....	1. 1 p, q 1, a 1	DM 43 s 4 n 16	XXVI 649
—	2. a 3	44 11 64	» 713
—	3. q 2, a 3	1 4 14	XXV 29
—	4. a 3, rat. 4	in Met. 2, 1 6	» V
—	5. q 3, a 3	DM 5 s 2 n 6	» 149
—	6. a 3	5 2 21	» 155
—	7. a 3	5 16 18	» 187
—	8. a 4	31 1 3	» 225
—	9. a 4, rat. 2	31 11 22	XXVI 278
—	10. q 4, a 3, ad 4	47 12 18	» 830
—	11. ad 4	47 15 24	» 846
—	12. q 5, a 3, fine	10 3 26	XXV 354
—	13. a 4	23 1 9	» 845
—	14. a 5	10 1 19	» 334
—	15. a 6	5 2 9	» 150
—	16. q 6, a 3, fine	25 2 7	» 912
—	17. q 7, a 3, ad 2	41 5 17	XXVI 604
—	18. q 8, a 1	18 8 10	XXV 654
—	19. a 1	21 1 6	» 787
—	20. q 10, a 2	50 4 9	XXVI 928
—	21. a 3	23 7 8	XXV 876
—	22. a 4 et 5	50 5 8	XXVI 932
—	23. a 5	50 11 6	» 962
—	24. a 5, ad 1	50 6 14	» 944
—	25. a 5 et 6	50 6 2	» 941
—	26. a 5 et 6	50 6 9	» 943
—	27. a 6	50 10 11	» 961
—	28. q 11, princ.	4 9 10	XXV 140
—	29. a 1	4 1 6	» 117
—	30. a 1, ad 1	5 2 14	» 152
—	31. ad 2	4 2 2	» 123
—	32. ad 2	4 5 2	» 133
—	33. a 2, ad 4	4 7 2	» 136
—	34. a 4 fine	4 1 18	» 120
—	35. q 12, a 1	43 4 16	XXVI 649
—	36. a 4	30 11 13	» 145
—	37. a 12	30 12 7	» 160
—	38. a 12	35 2 3	» 436
—	39. q 13, a 5	2 2 18	XXV 76
—	40. a 5	28 3 5	XXVI 14
—	41. a 6	28 3 14	» 17
—	42. a 7	47 5 3	» 806
—	43. a 7	47 8 4	» 815
—	44. a 7	47 10 12	» 824
—	45. a 7	47 15 9	» 841
—	46. a 7	47 15 17	» 844
—	47. a 7	47 16 3	» 848
—	48. a 7, ad 2	43 6 26	» 663
—	49. q 14, a 5	30 15 14	» 174
—	50. a 5 et 6	30 15 27	» 178
—	51. a 13	22 2 20	XXV 815
—	52. a 13	22 3 10	» 828
—	53. a 13, ad 1	19 3 3	» 701
—	54. a 16	44 13 35	XXVI 732

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Comm. in Sum. Theol.....	55. I p, q 15, a 3, ad 3	DM 13 s 4 n 1	XXV 420
—	56. q 16, a 1 et 6	8 8 2	» 308
—	57. a 2	8 1 3	» 276
—	58. a 2	8 3 1	» 283
—	59. a 2	25 1 7	» 901
—	60. a 3, ad 3	8 8 14	» 312
—	61. q 16, a 6 fine	8 7 19	» 301
—	62. a 8	22 2 20	» 815
—	63. q 17, a 5	31 2 1	XXVI 229
—	64. q 18, a 1	18 7 21	XXV 636
—	65. q 19, a 2 et 3	30 9 7	XXVI 117
—	66. a 8	19 3 3	XXV 701
—	67. a 8	30 16 43	XXVI 197
—	68. q 25,	48 4 2	» 888
—	69. q 25, a 1	20 4 10	XXV 771
—	70. a 1	30 17 44	XXVI 220
—	71. q 27, a 1, dub. 1	48 22 5	» 874
—	72. q 28	6 5 5	XXV 226
—	73. q 28, a 1	54 4 5	XXVI 1.029
—	74. a 1	47 10 12	» 824
—	75. a 2	31 11 3	» 282
—	76. a 2	47 2 2	» 785
—	77. q 29, a 1	5 3 18	XXV 168
—	78. q 34, a 3	30 15 27	XXVI 178
—	79. a 3	30 16 42	» 197
—	80. q 40, a 4	12 1 10	XXV 376
—	81. 42, a 1	47 11 7	XXVI 827
—	82. q 44, a 1	in Met. 2 c 1 6	XXV V
—	83. a 2	DM 20 s 1 n 29	» 753
—	84. a 2	20 2 28	» 761
—	85. a 3	25 2 7	» 912
—	86. a 4	23 10 10	» 885
—	87. q 45, a 3	20 4 2	» 770
—	88. a 3	47 7 6	XXVI 812
—	89. a 5	17 2 12	XXV 588
—	90. q 46, a 2	20 5 4	» 780
—	91. q 48, a 2	54 3 3	XXVI 1.027
—	92. a 1, ad 2 et 3	11 1 6	XXV 357
—	93. a 2, ad 2	11 3 8	» 366
—	94. q 50, a 4	5 6 18	» 187
—	95. q 52, a 3	26 4 6	» 931
—	96. q 53, a 1	51 3 13	XXVI 985
—	97. a 3	18 2 6	XXV 600
—	98. a 3	18 2 14	» 603
—	99. q 54, a 2	3 1 4	» 104
—	100. a 2	7 1 9	» 252
—	101. a 3	14 2 6	» 466
—	102. a 3	15 1 9	» 500
—	103. a 3	18 2 16	» 603
—	104. a 3	18 3 5	» 616
—	105. a 3	18 3 15	» 620
—	106. a 3 fine.	18 3 7	» 617
—	107. q 56, a 1	35 4 18	XXVI 464
—	108. q 58, a 3	50 11 6	» 962
—	109. q 59, a 3	35 5 7	» 467

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Comm. in Sum. Theol.....	110. 1 p, q 66, a 2	DM 13 s 11 n 9	XXV 441
—	111. a 3	4 1 25	» 122
—	112. q 76, a 1	13 4 6	» 410
—	113. a 1, ad 4	31 11 11	XXVI 275
—	114. a 1, ad 5	34 5 28	» 387
—	115. a 3, et 4	13 13 13	XXV 406
—	116. a 3 fine.	15 10 50	» 550
—	117. a 4	15 10 15	» 540
—	118. a 4	15 10 61	» 554
—	119. q 77, a 1	14 2 6	» 466
—	120. a 1	18 2 6	» 600
—	121. a 1	18 3 15	» 620
—	122. a 1, ad 2, 3	18 3 5	» 616
—	123. q 79, a 5	54 12 9	XXVI 718
—	124. q 82, a 2	19 8 8	XXV 729
—	125. q 83, a 3	19 5 13	» 715
—	126. q 85, a 4	5 8 3	» 190
—	127. q 88, a 2	30 12 7	XXVI 160
—	128. a 2	35 2 3	» 436
—	129. q 90, a 2	34 5 28	» 387
—	130. q 93, a 1	35 5 7	» 467
—	131. q 95, a 4	5 8 7	XXV 191
—	132. q 104, a 1	21 7 6	» 787
—	133. a 1	31 9 5	XXVI 259
—	134. a 1 ult.	21 3 17	XXV 798
—	135. q 105, a 5	22 1 6	» 803

Añadamos todavía una página de citas. El uso que Suárez hace del comentario de Cayetano al *De ente et essentia* es superior al que se hizo del opúsculo directamente. Intentamos allí explicar el hecho. Pero, al ver que Suárez tiene muy presentes las cuestiones de Cayetano propuestas al margen del opúsculo, puede ya desvanecerse toda duda, si tal vez quedara, de si Suárez no cayó en la cuenta del valor del opúsculo. Conoció el opúsculo en sí y en sus comentarios. Si de él no tuvo la misma estima que otros, especialmente los de la escuela tomista, debióse a una actitud personal, basada en suficiente información.

Por lo demás, incluyendo Cayetano en su comentario numerosas cuestiones que rebasan en no poco el alcance de la letra de Santo Tomás, es lógico que Suárez echara mano del comentario, no precisamente para interpretación del texto tomista, sino como fuente de doctrinas de la escuela tomista, explanación tal vez e interpretación de puntos indicados en otras obras del Angélico.

Obra citada	Lugar citado	Lugar en que se cita	Ed. Vives
Com. in de ente essentia.....	1. c 1	DM 2 s 2 n 2	XXV 77
—	2. c 1	2 6 16	» 98
—	3. c 3	54 1 6	XXVI 1.016
—	4. c 1 q 2	2 1 9	XXV 68
—	5. q 2	2 3 7	» 83
—	6. q 2	28 3 5	XXVI 14
—	7. c 2	30 1 8	» 63
—	8. c 2, med.	10 3 11	XXV 350
—	9. c 2	30 3 3	XXVI 73
—	10. c 2 q 3,	28 3 10	» 16
—	11. q 3,	32 2 7	» 321
—	12. q 4,	5 2 35	XXV 150
—	13. q 4,	36 2 3	XXVI 482
—	14. q 5	5 2 9	XXV 150
—	15. q 5	5 2 14	» 152
—	16. q 5	5 3 3	» 162
—	17. q 5	5 3 18	» 168
—	18. q 5	5 3 30	» 163
—	19. c 4	5 2 8	» 150
—	20. c 4	6 2 8	» 208
—	21. c 4	6 10 2	» 245
—	22. c 4 ante q 6	2 4 2	» 88
—	23. ante q 6	31 7 3	XXVI 251
—	24. ante q 6	31 8 8	» 255
—	25. q 6	5 9 10	XXV 201
—	26. q 6	31 2 10	XXVI 232
—	27. q 7	47 10 5	» 821
—	28. c 5	5 2 6	XXV 149
—	29. c 5	31 1 3	XXVI 225
—	30. c 5	31 11 11	» 275
—	31. c 5	34 3 16	» 365
—	32. c 5 q 8	13 4 6	XXV 410
—	33. q 9	5 2 23	» 155
—	34. q 9	15 8 2	» 525
—	35. c 5 post q 9	31 13 1	XXVI 298
—	36. q 10	29 7 32	» 45
—	37. q 10	31 7 10	» 251
—	38. q 10	31 8 8	» 255
—	39. q 11	34 4 19	» 373
—	40. c 5 fine	31 8 8	» 256
—	41. c 6	31 13 19	» 304
—	42. c 6	35 3 28	» 448
—	43. c 6 q 14	30 12 5	» 160
—	44. q 14	35 2 3	» 436
—	45. c 7 q 15	37 2 6	» 494
—	46. q 15	47 3 12	» 798
—	47. q 15	47 4 9	» 801
—	48. q 15, ad 4	39 3 2	» 523
—	49. q 16	14 3 6	XXV 472
—	50. c 7 post q 16	31 11 24	XXVI 279
—	51. c 7 q 17	14 3 38	XXV 484

5

Los contemporáneos.

Nadie discutirá la utilidad e interés de un estudio detenido de las fuentes suarecianas en la antigua escolástica, la que, arrancando en San Anselmo, culmina en Santo Tomás y continúa fluyendo a través de siglos, hasta alcanzar los nuevos esplendores del reflorecimiento del siglo XVI. Muy particular atención merecería San Buenaventura con Escoto y toda su escuela, de tanta trascendencia en la formación de la gran teología que quedó plasmada en el Concilio Tridentino. En concreto para Suárez, casi por un interés personal apologético, tendría grave importancia el que se consignaran sus relaciones con el nominalismo y se pusiera en luz su arraigo en esta doctrina. Redundaría, sin duda, en gloria de Suárez una referencia puntualizada de sus relaciones con la patrística, incluso en filosofía, particularmente con San Agustín. Pero no es posible. Cada estudio se mueve dentro de ciertos límites si ha de plasmar en algo objetivo, y el nuestro está ya tocando a ellos, si ya no los ha rebasado.

Por lo que de humano pueda revelar en la personalidad científica de Suárez, vamos a indicar sucintamente y recoger las referencias de Suárez a los grandes maestros de Salamanca. Manifestará ello lo humano, porque es indudable que Suárez se debe a la Universidad de Salamanca, donde se formó, y donde se entonó su espíritu para empresas de gran aliento; al citar los maestros de ella da testimonio del afecto conservado a aquella Alma Mater, y da paso, quizá, a un noble sentimiento de orgullo por sentirse educado junto a figuras señeras en la historia de las ciencias sagradas. Aun científicamente quedará caracterizado Suárez con estas referencias, que nos mostrarán en él a un hombre que está a la altura de su tiempo, que recoge y acusa las oscilaciones del movimiento científico, en sus progresos y en sus errores.

El gran maestro de Salamanca fué Vitoria. Aunque sus obras no guardan relación con la filosofía, al menos las que hasta el tiempo de Suárez se habían publicado—las *Relecciones*—, todavía encuentra tres ocasiones para citar al maestro. Una vez se cita la relección *De augmento charitatis*, otra vez es la relección *De arte magica* la citada, y a esta misma se refiere, finalmente, poco después.

Soto es citado con frecuencia: 75 veces. Es el más tratado de los salmantinos en la obra de Suárez. Nada extraño, pues su influjo en aquella Universidad fué extraordinario, sobre todo en Filosofía, porque con sus enseñanzas y sus obras fijó y dió cuerpo a las corrientes realistas suscitadas por influjo de Vitoria, corregidos ya los resabios de la época complutense de Soto. Encontramos en Suárez citas de la Lógica, de los Predicamentos, de los Antepredicamentos, de los comentarios a los libros I, II, III, IV y VIII. Menos que estas obras es también citado el comentario al Maestro de las Sentencias, y alguna vez *De natura et gratia*.

Báñez es citado cuatro veces en su comentario a la *Summa Theologica* y una vez Melchor Cano en su *De Locis*. Cuatro veces encontramos el nombre de Medina: tres veces citando el comentario a la *prima secundae* y una el de la *tertia* de la *Summa* de Santo Tomás.

El maestro Toledo, de recia estirpe salmantina en su formación y en el comienzo de su profesorado, y que luego continuó sus enseñanzas en el Colegio Romano, es citado 16 veces. Se citan su *De Anima*, seis veces; *De Generatione*, tres; los libros de *Física*, cinco, y una la *Lógica*.

Sitial distinguido corresponde, junto a los salmantinos, a los maestros de otra célebre Universidad contemporánea, a los de Coimbra. Los conimbricenses son mencionados 13 veces. Son citados únicamente los libros de Física; varias veces el I, II y el VII; una sola el III y el VIII.

Recordemos también aquí entre los contemporáneos, a Bellarmino, citado una sola vez, ampliamente resumido, de su libro II, *De gratia et libero arbitrio*. Finalmente, a Vives. Es sabido que en la gran edición de San Agustín, preparada por Erasmo, fué Vives quien anotó y publicó los libros *De civitate*. A estas anotaciones de Vives se refiere Suárez en sus seis citas de este autor, y siempre para aducir filósofos griegos o tradiciones griegas.

Conclusión.

Creemos haber realizado, siquiera discretamente, nuestro cometido: una exploración sumaria de las fuentes explícitamente citadas por Suárez mismo en la superficie textual de sus *Disputaciones Metafísicas;* una exploración de carácter provisional, cuyos resultados, por consiguiente, no podrían arrojar nada definitivo y concluído. Más bien tratábamos de sugerir un camino de investigación que de recorrerlo; de suscitar interés por el conocimiento total, exhaustivo—valga la palabra, tratándose de fuentes—de todo el fondo filosófico de Suárez que de descubrirlo y ponerlo a la vista de todos.

Por lo mismo, no puede nuestro trabajo dar base segura para unas conclusiones, y mucho menos para formularlas. Nos contentaremos con recoger al fin las impresiones percibidas durante la investigación.

Y la primera es la de confirmar el acierto pleno de Grabmann en su famoso estudio, ya citado, sobre la Metafísica de Suárez, redactado en el otro centenario, en el de la muerte de Suárez el año 1917. Grabmann, capacitado para ello de modo excepcional, trazó ante el mundo filosófico el verdadero cuadro de las *Disputas Metafísicas* con todos sus fondos, sus perspectivas, sus luces y sombras y hasta con su marco adecuado. Hemos vuelto a experimentar la misma sensación que él, según nuestra capacidad, de encontrarnos ante una construcción grandiosa y sólida, de innumerables bloques de mármol de diversos colores, unidos arquitectónicamente en una unidad orgánica, flexible como lo vital, y matizada como lo estético, a la vez que rígida como lo sistemático y definida como lo verdadero en su estructura fundamental.

Con Grabmann, particularmente, hemos admirado el pasmoso cono-

cimiento de los filósofos y el absoluto dominio de ellos que supone la la gran obra de Suárez. Podrá achacarse al Eximio que no siempre se basa en lecturas directas de los autores citados; que es impreciso a veces en las referencias, por fiarse de su memoria; que se vale de referencias de segunda mano; que, por ejemplo, no conoce a Platón sino a través de las traducciones de Ficino, o mejor, de los índices de Ficino, que a los griegos se acerca en las páginas de San Agustín en sus libros *De Civitate*, o por las noticias de Eugubino; que confunde o desdobla autores sin identificarlos ni valorarlos con precisión. Cierto. Aun así, ha de reconocerse a Suárez una exuberante riqueza de conocimientos histórico-positivos como base de su construcción ideológica, desde luego, muy superior a la ordinaria entre los escolásticos, y solo acostumbrada, en su género, entre los humanistas del Renacimiento. En esto es fiel heredero y representante de las tendencias de la escuela salmantina, iniciadas por Vitoria, definidas y estabilizadas por Soto, formuladas para lo teológico por Cano.

Grabmann pondera la novedad del método de Suárez, y con razón. Novedad por la forma externa de presentar las *Disputas Metafísicas* desligadas del texto aristotélico y estructuradas según una línea más sistemática. Novedad mayor por la forma interna del pensamiento metafísico, organizado ya en una unidad armónica, que por los caminos de la deducción va abarcando progresivamente, diríamos, según los modos modernos, vitalmente, todos los campos de la Metafísica, roturando no pocas veces terrenos no conocidos, cultivándolo todo, fertilizándolo..., ensayando quizá nuevas semillas para solución de nuevas necesidades.

Nos atrevemos, por fin, superando quizá el alcance del estudio de Grabmann, y respondiendo a los que de un investigador de fuentes postulan mapa de aportaciones nuevas y originales, a señalar lo que, según nuestra impresión, es la mayor y la más profunda novedad de Suárez, y a la vez su mayor contribución al progreso de la Filosofía. Acentuamos en este momento el carácter provisional de nuestro trabajo, que trasciende especialmente a esta nuestra impresión de conjunto.

Con ocasión del *De ente et essentia* hemos tocado lo que a nosotros nos parece el alma del suarismo y constituye un avance importante, quizá esencial, en el aristotelismo tomístico. Suárez no aprecia, como otros, aquel opúsculo... Eso parecía arrojar el cuadro de citas observado un poco internamente. Ese opúsculo es de tipo predominantemente lógico en la apreciación de Suárez; éste, por su parte, construía su filosofía en otro plano. Hasta él parecía la filosofía moverse—al menos en su lenguaje pronunciado—en dos planos: en el lógico y en el físico, no recogiendo, por lo tanto, sino dos realidades, lógica y abstracta la una, real, física y concreta la otra.

Sólo la Física no podía constituir la Metafísica; casi implicaría una contradicción manifiesta ya en los términos. Pero ni el plano lógico, como tal, es el de la Metafísica, al menos no el de la Metafísica que Suárez construía. Incorporando y vivificando una herencia salmantina, donde, abandonado el nominalismo, se dió un sentido realista a la Fi-

losofía, Suárez quiso imprimir este mismo sentido, en toda su intensidad auténtica, a la Metafísica, haciendo una Metafísica de cosas—*rerum ipsarum*—. Por ello, sobre la realidad física, y sobre la realidad lógica, Suárez puso en primer término, independiente de ambas, aunque indiferente a ellas y asimilable por cualquiera de ellas, la realidad absoluta, sin adjetivos ni condiciones de estados concretos, fueran éstos físicos o lógicos; una realidad pura y real, la realidad metafísica, la más verdadera de todas; y alcanzó en su busca una elevación suprema que le situaba en el plano auténticamente metafísico. Ahí planteó y solucionó los problemas substanciales. Los que no le comprendieron, o le entendieron mal le acusaron y condenaron por nominalista, porque no lo veían tan arraigado en el plano físico y real. Los que abusaron más tarde de su elevación perdieron contacto con el mundo real y se perdieron en la estratosfera del idealismo subjetivista. Y, sin embargo, nada más metafísicamente real que la realidad metafísica de Suárez. Y nada más filosófico que una filosofía situada en ese plano supremo y absoluto donde se forman y eternizan las esencias.

Este es para nosotros el mérito supremo de Suárez: el de haber hecho una Metafísica metafísica.

JESUS ITURRIOZ, S. I.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

ALEJANDRO DE ALEJANDRIA: SU INFLUJO EN LA METAFISICA DE SUAREZ

Un mérito indiscutible de toda la obra científica de Suárez, y en particular de sus *Disputationes Metaphysicae*, es la erudición sobremanera abundante que se atesora en ella. Sin que haya de contarse esa erudición entre sus mayores méritos. La más excelsa gloria de Suárez no tanto estriba en la ingente labor de acopio de ajena ciencia, cuanto en la más valiosa y rica aportación de su propio pensamiento, que por su original y creadora potencia coloca al Doctor Eximio al lado de los más geniales artífices de la filosofía universal. Pero la erudición es, repetimos, gloriosa presea de la obra científica de nuestro filósofo. Ni podía ser de otra manera. Suárez, no obstante la pujanza creadora que en sí siente, reconoce, con su gran maestro el Doctor Angélico, que la sabiduría buscada no puede alcanzarse con el solo propio esfuerzo, personal y aislado, que la ciencia humana es fruto del concurso de muchos, que por lo mismo es en el pasado, en la tradición, amplia y generosamente aceptada, donde ha de encontrar el propio pensamiento el estímulo más eficaz para un progreso fecundo. Esta es la razón de aquella erudición verdaderamente abrumadora: la convicción profunda del valor de la ciencia humana en su diuturna, secular carrera.

Los amplios límites de la erudición de Suárez se revelan de modo singular en sus *Disputaciones metafísicas*. La sola enumeración de los autores citados en esta obra daría yo por sí misma una idea impresionante de la vasta cultura de su autor. Pero es el examen más pormenorizado de la utilización de esas fuentes lo que dará la exacta medida del valor del ingente trabajo que Suárez realiza en la parte erudita e informativa de sus *Disputaciones* [1]. Este examen nos descubriría la íntima compenetración de Suárez con el pensamiento de los autores que utiliza, fruto, sin duda, de una lectura reflexiva y atenta de las obras citadas. En mucho

[1] De las fuentes de las *Disputationes* ha hecho acertada valoración y examen M. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*: P. Fr. Suárez. Gedenkblatter z. seinem dreihunderjahrigen Todestag, Innsbruck, 1917, 29-73; reproducido en M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*.

El P. Iturrioz, en este mismo número de PENSAMIENTO estudia ampliamente el mismo tema.

parte de los casos sus referencias son directas, acompañadas no pocas veces de ponderada valoración del contexto doctrinal y literario de los pasajes aducidos. Estas egregias dotes de erudición de nuestro autor resplandecen en casi todas las páginas de sus *Disputaciones*: su comprobación nos sería muy fácil.

Lo dicho, nótese bien, no debe entenderse con exagerado exclusivismo, que no es de nuestro gusto, como si tales méritos sólo pudiera ostentarlo en tal alto grado, dentro de su siglo, Francisco Suárez. Nos place reconocer que en la erudición rica y amplia, en el conocimiento profundo del pasado filosófico, no son pocos los escolásticos de aquella época que igualan al Doctor Eximio. Si alguno le supera, no será fácil decidirlo. Ni nos interesa comprobarlo, pues para el propósito y valoración presentes sólo importa que lo que en Suárez encontramos en esta parte, su labor erudita, sea digno de estimación y estudio. De que sea así estamos persuadidos y no creemos que con juicio ecuánime pueda pensarse de otra manera. Si otros, filósofos cristianos y escolásticos, le aventajan en esto, mejor que mejor.

Lo que no podemos admitir es que para enjuiciar la erudición de nuestro filósofo se impongan a su trabajo exigencias enteramente desorbitadas y ajenas a las legítimas intenciones de su obra. Porque sería absurdo exigir a quien se propone una construcción primordialmente doctrinal y sistemática, el estudio monográfico histórico de todas las ideas y opiniones que de alguna manera preparan el propio pensamiento. Ofrecer un cuerpo doctrinal y sistemático es el empeño primordial de Suárez en las *Disputaciones*, y a él satisface con logros plenísimos. La erudición y crítica de opiniones ajenas, Suárez la aduce en tanto cuanto le sirve para aquel principal propósito doctrinal y sistemático. La investigación histórica de ideas y sistemas, la posible reconstrucción de la evolución de las ideas, no puede entrar en el plan de su obra ya por sí misma, con su principal cometido, densa y voluminosa en grado no corriente. Ni es justo exigir a Suárez un tipo de investigación que no es propio de la ciencia de su tiempo; su obra, en la parte erudita e informativa, ostenta fisonomía parecida, por no decir idéntica, a la de tantas obras similares, no menos egregias, de su misma época. Y mucho menos cabe exigir a quien hace labor primordialmente sistemática y doctrinal, el arduo trabajo de la crítica literaria de las fuentes que utiliza, la resolución de todos los posibles problemas de atribución y autenticidad que aquellas pudieran plantear. Inevitable es que el sistemático dé por válidos los juicios literarios de su tiempo, los resultados de la crítica contemporánea suya, sin que haya derecho a condenar por excesiva su confianza, pues es justo concederle que para su propósito más importa decidir de la verdad de la opinión recibida que no del hecho de su atribución y autenticidad.

El lector sabrá excusarnos la insistencia en estas reflexiones. Nos las ha sugerido la lectura de un reciente artículo del R. P. Cornelio Fabro. En el se dice substancialmente lo siguiente: que la erudición de Suárez no es tan sólida ni segura como de ordinario se cree; que su dominio del pensamiento ajeno deja mucho que desear; en fin, que sus citas y refe-

rencias arguyen una lectura superficial e irresponsable de las fuentes que utiliza. De todas estas censuras aduce Fabro una prueba única: el enorme error cometido por Suárez al atribuir a Alejandro de Alés un Comentario a la Metafísica de Aristóteles, cuyo verdadero autor es otro Alejandro, contemporáneo de Escoto, por sobrenombre De Alejandría o Bonini. Suárez no debió fiarse de lo que la portada de ese Comentario decía en su edición de 1572: la atribución que allí se lee a Alejandro de Alés es absolutamente falsa [2]. El hecho es innegable. Lo que no nos parece tan indiscutible es que este error pueda fundar los severos juicios que a este propósito Fabro formula sobre la erudición del Doctor Eximio. Debe tener presente ese censor que si el error de Suárez no merece indulgencia, mucho más gravemente debe ser juzgado Natalis Alexander, que, según refiere Sbaralea, atribuye el Comentario en cuestión a Santo Tomás, y hasta se atreve a acusar de plagio a su mismo verdadero autor, el citado Alejandro de Alejandría. Fabro insiste con este motivo en la poca solidez de la información histórica de Suárez. Insinúa que no le faltaban indicios para sospechar que aquel Comentario no era del Alensis, sino del de Alejandría: Dominicus de Flandria, autor citado por Suárez, claramente lo atribuye a este último. Sin embargo, la excusa no es difícil para el Doctor Eximio: que el Comentario citado por Dominicus fuera el mismo que apareció impreso en 1572 con el nombre de Alejandro de Alés sólo hubiera podido descubrirlo un minucioso estudio comparativo de ambos textos, que Suárez, por muy justas y obvias razones, pudo dispensarse de hacer. Además, como notaré a su tiempo, el testimonio de Dominicus no es probablemente inmediato y directo: en la mayor parte de sus referencias de Alejandro de Alejandría, su información es mediata, a través de Antonio de Carlenis (Antonellus); esta circunstancia atenúa un tanto las exigencias críticas, que en el caso presente pudieran imponerse al trabajo de Suárez. Notar, a este propósito, cómo lo hace Fabro en tono de censura, que Suárez no consultó los manuscritos, que hubieran podido darle la clave del auténtico autor del Comentario utilizado, nos parece poco serio; es difícil pensar que se pueda hacer de buena fe este reproche. ¡Por lo visto, Suárez estaba obligado a realizar por sí mismo en las fuentes que utiliza lo que hoy en día sólo ha podido dar cima la paciente y laboriosa búsqueda de muchos especializados investigadores!

Pero el estudio de Cornelio Fabro, aunque inspirado por el sólo afán de descubrir deméritos en la obra de Suárez, hace a éste no pequeño honor: pone al descubierto también la raigambre tradicional de muy fundamentales puntos de su doctrina, el entronque de ésta con el pensamiento de preclaros autores de la Escolástica áurea. Tal es, en efecto, a nuestro juicio, la significación del hecho que Fabro examina en su artículo, es decir, la influencia de Alejandro de Alejandría en la doctrina suareciana de la indistinción real de esencia y existencia. Claro es que

---

[2] C. Fabro, C. P. S.: *Una fonte antitomista della metafisica suareziana*: Divus Thomas (Piacenza) 50 (1947) 57-68.

a Fabro, siempre obstinado en su malevolencia, le es fácil dar a este hecho el sentido siniestro que más le conviene: le basta para ello colocar la etiqueta de "antitomista" sobre la fuente utilizada por Suárez, el susodicho Comentario a la Metafísica del citado Alejandro. Creemos que la exacta y fiel valoración de una doctrina y de su significación en la historia del pensamiento no se hace con etiquetas de aplicación tan cómoda como arbitraria, sino con el atento examen de su contenido y de su influencia real en la posteridad que la recoge. Esto es lo que pretendemos hacer en el presente trabajo, a propósito de Alejandro de Alejandría y de su haber en la metafísica suareciana. La personalidad de aquél la juzgamos ya por sí misma digna de toda admiración y respeto: nos la merecen la alta calidad de su obra filosófica. Y tanto más merecerá nuestra atención y estudio, cuando comprobemos la contribución tan valiosa que presta a la formación del pensamiento de nuestro Eximio Doctor Francisco Suárez.

Alejandro de Alejandría: Sus escritos.

La vida y la obra de Alejandro de Alejandría ha sido ampliamente expuesta por el P. León Veuthey; de su erudito estudio entresacamos los datos que nos parecen de mayor valor e interés en orden a la exacta estimación de su personalidad y de su labor científica [3].

Alejandro de Alejandría, de la familia Bonini, nació en Alessandria della Paglia, ciudad italiana del Piamonte. Como fecha probable de su nacimiento se da la de 1270. Dato cierto es que ya a fines de este siglo viste el hábito de los frailes menores. Una bula de Benedicto XI, de 29 de noviembre de 1303, nos informa de que Alejandro estudió la teología en París, en cuya Universidad comentó más tarde las Sentencias y sostuvo con brillantez tesis doctrinales. Después de enseñar algún tiempo en Roma, vuelve a París: su nombre aparece en 1308 entre los maestros de aquellas Universidades, consultados por Felipe el Hermoso en el asunto de los Templarios. Poco después es elegido ministro de la provincia franciscana de Nápoles. En este cargo desarrolla Alejandro actividad incesante en defensa de su Orden contra los ataques de la facción rigorista, los Espirituales, acaudillados por Juan Olivi. La continua intervención de Alejandro de Alejandría en las vicisitudes de esta contienda pone de manifiesto la autoridad y prestigio de que gozaba entre las más altas jerarquías de su misma Orden y ante la Curia pontificia. Estos antecedentes explican la unanimidad con que el Capítulo General, reunido en Barcelona el año 1313, se pronuncia por la elección de Alejandro para la suprema magistratura de la Orden. En ella perseverará infatigable en sus afanes por reducir a la unidad a los miembros disidentes. Al servicio de este ideal de paz y de unión consagró el mayor tiempo de su generalato. La muerte le sorprendió en Roma el día 5 de octubre de 1314.

[3] Veuthey, León *Alexandre d'Alexandrie, Maître de l'Université de Paris*: "Etudes Franciscaines", 45, núm. 245 (mars-avril 1931), núm. 246 (mai-juin 1931), 44, número 250 (janvier-février 1932), núm. 251 (mars-avril 1932), 252 (main-jiun 1932), número 253-254 (juillet-octobre 1932); artículos editados también aparte con el mismo título. Antoine De Serent da breve, pero completa noticia de Alejandro en *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccles.*, t. II (París, 1914), 258-9. M. Schmaus: *Des Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus...* II. Teil. (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Th. d. Mittelalters, XXIX-I, Münster, 1930) da amplia referencia de la doctrina trinitaria de Alejandro. (Cf. ibíd., "Personenregister").

Su obra literaria es poco conocida hasta ahora. La mención de Alejandro de Alejandría en los modernos historiadores de la escolástica suele ser muy de pasada, sin particular referencia de sus diversos escritos ni especial estimación de su doctrina [4]. Este olvido y desatención no corresponden al mérito real de la obra de Alejandro. El autorizado investigador P. Efrén Longpré siente de muy distinta manera: "Alejandro — escribe — merece algo más que la mención fugaz que los historiadores de la Escolástica le dedican. Después de investigaciones personales y directas en sus manuscritos, me es posible afirmar que el pensamiento medieval posee en él un maestro de primera importancia, comparable por la riqueza de su doctrina y la claridad de su estilo con Mateo de Aquasparta." Longpré concluye, después de citar las obras conocidas de Alejandro: "No es él quien ha provocado la decadencia de la filosofía medieval: Alejandro de Alejandría pertenece a las mejores tradiciones del siglo XIII" [5].

Los antiguos historiadores y bibliógrafos, principalmente los de la Orden franciscana, recuerdan su nombre con admiración y respeto. Bartolomé de Pisa escribe: "Frater Alexander de Alexandria, qui fuit ordinis generalis magister, magister fuit in theologia, scripsit super sententias, fecit plures notabiles postillas, et super metaphysicam et libros de anima nemo scripsit melius eo"; y en otra parte de la misma obra: "... scripsit super omnes libros Sententiarum, super libros Metaphysicae et de anima multum excellenter" [6]. De San Antonino son estas palabras: "Scripsit super metaphysicam valde notabiliter, et subtiliter Fr. Alexander de Alexandria" [7]. El autor del *Memoriale Ordinis Minorum in Firmamento trium Ordinum*, dice de Alejandro, que escribió "super omnes ferme Aristotelis libros maxime super Metaphysicam, in qua alios dicitur excellere Doctores" [8]. Trithemius hace de nuestro autor el siguiente elogio: "Alexander ab Alexandria, Ordinis Fratrum Minorum decimus sextur Minister Generalis, vir in divinis Scripturis eruditissimus, et in Philosophia aristotelica nulli suo tempore secundus, ingenio subtilis, sermone scolasticus, sensu et in-

---

[4] Überweg: *Grundriss d. Gesch. d. Phtl.*, II Teil (11.ª edic., por B. Geyer), p. 621; M. de Wulf: *Hist. de la Phil. Méd.*, t. III (6.ª edic., Louvain, 1947), pp. 81-82, dedica a Alejandro breves líneas; dice de él: "Esprit vigoureux et écrivain de valeur, il se rapproche du scotisme en partant de la philosophie de S. Bonaventure."

[5] "La France Franciscaine" 6 (1923) 121; citado por Veuthey, l. c., n. 43, páginas 154-5.

[6] *De conformit*: L. I. (Analecta Franciscana, IV, pp. 338 y 527; cit. por Veuthey, ibíd.) Merece recordarse también el testimonio de la *Summa Astensis*, compuesta en 1317, en el cual Alejandro de Alejandría ocupa un puesto de honor junto a los más preclaros maestros de la Orden franciscana: "Sciendum autem quod doctores venerabiles ex quorum scriptis collectionem praedictam sumpsi, in sacra scriptura de Ordine meo fuerunt multi, praecipue tamen isti, scilicet: Frater Alexander de Anglia... Frater Bonaventura... Frater Gulielmus Anglicus de Mara; Frater Gualterius... Frater Richardus de Media Villa; Frater Ioannes Scotus, famosissimus et subtilissimus; Frater Alexander de Alexandria" (Cf. E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 133).

[7] *Chron.*, tit. 24, c. 8, § 2; cit. por Sbaralea, *Supplementum*... Pars I (Romae, 1908), p. 11. Chronica Glassberger XV, dice: "Hic [Alexander de Alexandria] fecit utile scriptum super libros metaphysicae Aristotelis et scripsit super 4 libros Sententiarum, et vocatus est Alexander Minor seu Lombardus ad differentiam Alexandri de Hales qui prior et diffusius super Sententias scripsit" (Cit. por Veuthey, ibíd., p. 147),

[8] Cit. por Sbaralea, l. c.

tellectu profundus, composuit quaedam in utraque scientia opuscula ingenium suum exercitans, nomen ad notitiam posteritatis deduxit, e quibus feruntur: Super Sententias 4 lib., Quaestiones variae lib. I, In Metaphysicam Aristotelis lib. 12. In libros de Anima lib. 3" [9].

Para más amplia información sobre los diversos escritos de Alejandro remito al lector al citado estudio de Veuthey. Para nuestro propósito nos basta recordar, por su mayor interés filosófico, sus Comentarios a las Sentencias, sus Quodlibetos y los Comentarios a la Metafísica y al *De anima* de Aristóteles. Los Comentarios a Pedro Lombardo permanecen todavía inéditos. De las cuestiones quodlibetales se conservan numerosos manuscritos. Nos place hacer especial mención del que se conserva en la Biblioteca Capitular de Tortosa, cod. 139: *'Quodlibet Magistri Alexandri O. Fr. Min. disputatum Parisiis. Incipit: Utrum in eadem re simplici possunt includi distinctae formalitates.* Esta primera cuestión ha sido editada, según el manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Munich, por el P. Bernardo Jansen, S. J., que hace de ella minucioso estudio y determina su significación en la historia de la *distinctio formalis ex natura rei* [10]. Del comentario a los libros *De anima* se conservan también varios manuscritos; uno de ellos lo posee la Biblioteca de El Escorial [11]. Este comentario fué impreso en 1481, en Oxford.

Del Comentario a la Metafísica se hace referencia en todos los testimonios anteriormente aducidos. Ve la luz pública, como queda dicho, el año 1572, en Venecia, con el nombre de Alejandro de Alés [12]. Que la atribución a Alejandro de Alés es absolutamente falsa, lo pone en evidencia el examen interno de la obra: el estilo, el planteamiento de las cuestiones, su desarrollo y soluciones arguyen claramente que el Comentario está escrito a fines del siglo XIII, es decir, muy posteriormente al período de actividad literaria del Alensis; además son claras las discrepancias en determinados puntos entre lo que en el Comentario en cuestión se sostiene y la doctrina de Alejandro de Alés en sus escritos de autenticidad más probada [13]. De todo fundamento carece, como antes di-

---

[9] *De Scriptoribus eccl.*, Coloniae, 1546, p. 221; cit. por Veuthey, l. c., p. 155.

[10] B. JANSEN: *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis* Zeitschr. f. kat. Theol., 53 (1929), 532-544.

[11] G. ANTOLÍN: *Catálogo de los Códices latinos de la Real Bibl. de El Escorial*, vol. I (Madrid, 1910) cod. d. III. 19 (p. 495), hace mención de este Manuscrito, que atribuye a Alejandro de Alés, sin duda fundándose erróneamente en el *explicit* que dice: "Explicit summa super librum de anima edita a fratre alexandro de alex de ordine fratrum minorum deo gratias amen."

[12] El titulo completo de esta edición dice así: *Alexandri de Ales, Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio. Post plures lustros, quibus non absq. maxima tanti viri injuria in tenebris iacuit; nunc tandem summa ope, operaque R. P. Magistri Propertii Rostae a Talleacotio, Franciscano Conventualis; et optata luce, et debito candore donata est. Ita ut ingenuum Peripateticum, insignemq. 'Averroistam' nuper se nactos crediderint boni philosophantes. Facileq. deprehenderint, quid in exponendis eisdem Aristotelis Metaphypsicis ex propria officina addiderit D. Thomas Aquinas. Tum demun unde Ioan. Duns Scotus vel Logicae, vel Philosophiae subtiliores conceptus deprompserit.* Venetiis, Apud Simonem Galignanum de Karera, M. D. LXXII.

[13] Sbaralea escribe: "Verum et stylus, et opinio diversa diversum arguit auctorem. Hic enim Alexander defendit, relationem fundamento nullam adiicere realitatem, sed prorsus intentione ab ea distingui; Alexander vero Alensis in Summa par I, q. 48, mem. 4, art. 3. disserit: relationem in rebus creatis esse accidens, subdens, § 3: Sed in creaturis, ubi est compositio, et mutabilitas, nec secundum rem, nec secundum rationem, ad aliquid et substantiam idem esse, possunt: Praeter ea, quae hic Alexandrinus de Formalitatibus habet, quae illum ab Alensi diversum evincunt" (*Supplem...*, l. c.

jimos, la atribución que Natalis Alexander propugna a Santo Tomás de Aquino: llega a acusar de plagio al mismo Alejandro de Alejandría con estas palabras: "qui [Alexander de Alexandria] cum annis 36. post obitum Sti. Thomae vixerit, S. Doctoris commentarios ipsum exscripsisse compertum est" [14].

Que el Comentario editado en 1572 con el nombre del Alensis sea el que los testimonios anteriormente referidos atribuyen a Alejandro de Alejandría, lo da ya por cierto Casimiro Oudin, que al enumerar las obras de éste último se expresa así: "Scripsit... in Metaphysicam quae quidem cum nomine Alexandri Halensis circumferuntur" [15] Ya mucho antes, en tiempo de Suárez, no era para todos segura la atribución de dicho Comentario a Alejandro de Alés; así, en efecto, el autor del Comentario a la Física, en el curso *Conimbricensium*, al citar el Comentario a la Metafísica de que ahora tratamos lo hace con esta fórmula, muy expresiva de la duda acerca del verdadero autor de la obra: "Alensis in proemio Metaphysicae, si eius est illud opus" [16].

La prueba, sin duda, más convincente de la atribución del Comentario editado en 1572 a Alejandro de Alejandría, sería la comparación del texto impreso con el de los manuscritos que se conservan de los comentario a la Física, en el curso *Conimbricensium*, al citar el Comentario Damos por seguro que el P. Veuthey, que nos brinda una descripción tan minuciosa de esos manuscritos, ha hecho esa comprobación en grado

---

[14] Cit. por Sbaralea, ibid. Como nota muy bien este autor, "Natalis Alexander no vió estos Comentarios, pues, de lo contrario hubiera advertido la enorme diferencia que hay entre ellos y los de Santo Tomás: diferencia en la extensión (el de Alejandro de Alej. es notablemente más amplio), diferencia en la edición de "quaestiones", que en Santo Tomás no existen, diferencia sobre todo en las opiniones. El autor del Comentario en cuestión sostiene estas opiniones contrarias a las del Angélico: indistinción real de esencia y existencia, indistinción real de la relación y su fundamento, posible fundación de dos relaciones dispares sobre una misma relación, la supositalidad y la existencia real principio de individuación, el acto entitativo de la materia prima..." (L. c.) Más aún, claramente en más de un pasaje el autor parece tener delante el Comentario de Santo Tomás, de cuyo pensar disiente. Otra cosa es el valor de estas discrepancias: no creemos, consideradas en el conjunto de la obra, que puedan fundar sólidamente el calificativo de antitomista que Fabro da al autor del Comentario que estudiamos. Más adelante trataremos de justificar esta apreciación nuestra.

[15] *De scriptor. eccles.*, Lipsiae, 1722, III, p. 740; cit. por Veuthey, l. c. Posteriormente afirman la atribución a Alejandro de Alejandría de los Comentarios editados en 1572 numerosos autores, entre otros: C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III, p. 75, nota 274 (edición de Leipzig, 1927, reproducción de la primera de 1866), donde escribe: "Los Comentarios a la Metafísica, impresos en 1572, no pertenecen a Alejandro de Alés, ya que los mismos, como ya otros han observado justamente (véase *Histoire litteraire de la France*, t. XVIII, p. 323) no han podido ser escritos antes de Duns Escoto." Más adelante (p. 240) atribuye a Alejandro de Alejandría dichos Comentarios. (Debo estos datos a la bondad de D. Juan Francisco Yela Utrilla.) En el mismo sentido se expresan Hurter (*Nomenclator Litterarius*), Grabmann (l. c., p. 35), Manser (*La esencia del tomismo*, trad. esp. [M. 1947], p. 569) y más recientemente De Wulf (l. c.).

[16] *Commentarii Collegii Conimbricensis... In octo libr. Physicorum*, I. pars, Lugduni, 1610, p. 14.

suficiente para poder conceder de modo indiscutible la paternidad de la obra en cuestión a Alejandro de Alejandría. Por nuestra cuenta hemos podido examinar un argumento que confirma eficazmente esta solución. Se trata del testimonio de Dominicus de Flandria. En sus Comentarios a la Metafísica, editados por vez primera en 1499 [17], son numerosas las referencias a la obra de Alejandro, con expresa mención del nombre y patria del autor, y en todas ellas es manifiesta la coincidencia, aun en la forma literaria, de la doctrina atribuída por Dominicus a Alejandro de Alejandría y el texto y doctrina sustentada en el Comentario que vió la luz pública en 1572, en Venecia. Las citas de Dominicus de Flandria, aunque no siempre directas, son también una prueba del prestigio y autoridad de que goza el nombre del Doctor franciscano en las postrimerías de la Edad Media.

Sólo a título de ejemplo—el inventario completo no lo sufre la extensión restringida de un artículo—, reproduzco a continuación algunos de los pasajes aludidos de Dominicus de Flandría, con los lugares paralelos del Comentario del Pseudo-Alensis en la edición de Venecia de 1572.

Dominicus: "Quidam vero posuerunt essentiam et esse non distingui realiter: sed tantum formaliter, scilicet penes modos significandi per modum nominis et verbi: sicut lux, lucere, et lucidum... Huius autem opinionis fertur fuisse... et Alexander de Alexandria, qui super alios addit quod eadem realitas, in quantum est obiectum intellectus divini vocatur essentia, et in quantum est terminus operationis divinae vocatur esse" [18]. Más adelante tendremos ocasión de hacer amplia mención de los pasajes del Comentario del Pseudo-Alensis, donde se propugnan exactamente los mismos modos de decir que Dominicus atribuye a Alexander de Alexandria.

Dominicus: "Alexander autem de Alexandria, in praesenti passu, vult omnino, ut recitat Antonellus Archiepiscopus, quod aptitudinalis inhaerentia sit de essentia accidentis" [19]. Tal es, en efecto, la doctrina propugnada en el Pseudo-Alensis: "quod aptitudo ad subiectum est de essentia accidentis... quod actus inhaerendi separari potest per aliquam potentiam" [20].

Dominicus: "Considerandum est autem primo, secundum Dominum Antonellum Archiepiscopum Neapolitanum adducentem hic Commentatorem, et Alexandrum, quod potentia et actus opponuntur relative... Unde potentia passiva materiae, ut Alexander notat, potest accipi dupliciter. Uno modo, simpliciter, ut dicit rationem perfectibilis. Secundo modo, ut dicit rationem perfectibilis cum carentia perfectionis" [21]. El Comentario del Pseudo-Alensis dice: "Potentia [passiva] potest dupliciter accipi: uno modo secundum quod simpliciter dicit rationem perfectibilis: secundo modo prout dicit rationem perfectibilis cum carentia perfectionis..." [22].

Dominicus se pregunta: "Utrum inter primam formam, et ipsum nihil, vide licet inter Deum et materiam primam, possint esse infinitae formae specie differentes?... Respondeo dicendum, quod impossibile est, esse infinitas species causarum, seu forma-

---

[17] *Quaestiones super XII. Libros Metaphisice* a R. Magistro Dominico de Flandria (sin numerar los folios; en el último: Impressum Venetiis anno Dni. MCCCCXCIX). Cito la paginación de la edición de Colonia, 1621, que lleva el título: *In Duodecim libros Metaphysicae Aristotelis, secundum expositionem eiusdem Angelici Doctoris, lucidissimae atque utilissimae quaestiones.*

[18] Lib. IV, q. 3, art. 4, pág. 171.

[19] Lib. VII, q. 1, a. 2, pág. 464.

[20] Lib. VII, textu 5, fol. 185 r.

[21] Lib. IX, q. 1. a. 2, pág. 640.

[22] Lib. IX, t. 6, fol. 264.

rum in actu... Veruntamen Alexander, propter aliquas rationes post oppositum, videtur velle, quod possint esse infinitae formae, actu, inter primum ens, et primam materiam. Et confirmat. Quia quaelibet forma creata est quaedam imitatio primae formae: et quia prima forma est in infinitum imitabilis et infinitis modis... Praeterea dicere quod non possunt esse infinitae species est dicere, quod ideae quae sunt in intellectu primae causae, sunt finitae..." [23]. El Comentario editado en Venecia en 1572 propone exactamente la misma cuestión: "Utrum inter puram formam, et ipsum nihil possint capi infinitae formae specificae?"; y en favor de la afirmativa arguye: "notandum est quod quaelibet forma specifica causata est imitatio primae formae increatae: nulla alia forma creata potest in tantum imitari essentiam divinam, et formam primam, quin aliqua alia possit plus imitari: essentia divina est infinitae perfectionis: et quia est infinitae perfectionis, ideo infinitis modis est imitabilis, et quia infinitis modis est imitabilis, ideo possunt fieri infinitae species: cum ipsa species non sit nisi quaedam imitatio essentiae divinae: dicere enim quod non possunt esse species infinitae, est dicere, quod Deus non est imitabilis infinitis modis: et ideo, et per consequens, sequitur, quod ideae, quae sunt in intellectu primi, sint finitae" [24].

Tratando de la relación, Dominicus refiere también la sentencia, contraria a la suya, de Alejandro: "dicit ergo primo Alexander in praesenti passu, quod relatio tantum differt, secundum intentionem a suo fundamento, et non secundum rem... Quod probat quinque rationibus primis, ante in oppositum adductis. Et dicit quod res, ad propositum, dicitur a reor, reris, et a ratus, rata, ratum... Et dicit quod vocat intentionem non sicut logici, sed pro eo, quod natum est praeconcipi..." [25]. No es otra la doctrina del Comentario del Pseudo-Alensis: su autor sostiene "quod relatio nullam realitatem addit super suum fundamentum", y lo prueba con los cinco argumentos que aduce Dominicus en contra de su propia opinión; en la declaración de los términos dice textualmente: "res enim duplicem variationem habet; uno modo dicitur res a reor, reris... secundo modo dicitur res a ratum esse... Intentio autem vocatur, non eo modo quod dicunt Logici... sed intentio hic vocatur... quod natum est praeconcipi absque aliquo alio..." [26].

Contra Antonellus, que a pesar de su hábito dominicano propugna la univocidad escotista, Dominicus de Flandria sostiene la analogía del concepto del ser, y es para él principal autoridad de esta doctrina nuestro Alejandro: "Respondeo dicendum quod ens non potest esse genus. Huic sententiae concordat sententia Alexandri, qui probat ens non esse genus. Quia vel ens numeratur ab esse essentiae, vel existentiae. Si primum, tunc non poterit esse genus. Propter tria, Primo: quia tunc haberet differentias, et per consequens, illae differentiae essent non entitates... Secundum quia oporteret quod ens haberet unum conceptum communem, et univocum decem praedicamentis; sed hoc est falsum..., cum omnis conceptus sit, vel conceptus substantiae, vel conceptus accidentis. Tertio, quia quae conveniunt in genere, partim conveniunt, et partim differunt; sed praedicamenta sunt primo diversa... Si secundum [ab esse existentiae], tunc ens non poterit esse genus. Quia id quod est de principali significatu generis, debet esse de conceptu speciei: sed esse existentiae est extra conceptum praedicamentorum et specierum..." [27]. Estas palabras de Dominicus reproducen casi literalmente lo que sobre este mismo punto escribe el autor del comentario impreso en 1572: "ens enim potest esse quoddam nominatum ab esse essentiae, vel ab esse existentiae... Si autem dicatur ens ab esse essentiae, patet, quod non potest esse genus; quia omne genus descendit in species mediante conceptu; ita quod conceptus generis non est conceptus specierum; licet sit de conceptu speciei: descendit autem per differentias, quarum conceptus est extra conceptus generis: Si ergo ens esset genus, secundum quod imponitur ab esse essentiae, oporteret quod conceptus essentiae esset extra conceptum cuiuslibet differentiae dividentis ens; et secundum hoc sequeretur, quod illa differentia esset quaedam non entitas, quod est impossibile... Secunda ratio...: si ens ut imponitur ab esse existentiae [*lee*: essentiae] esset genus ad aliqua,

[23] Lib. II, q. 4, a. 3, págs. 98-99.
[24] Lib. II, t. 11, fol. 46 r.
[25] Lib. V, q. 16, a. 18, págs. 351 ss.
[26] Lib. V, t. 20, fol. 147 ss.
[27] Lib. III, q. 6, a. 3, pág. 117.

esset genus ad decem praedicamenta; hoc autem probo esse impossibile... Tertiam viam tangit Commentator in hoc passu... quia si praedicamenta convenirent in genere, quod est ens, necesse esset quod ipsa praedicamenta intellecta non haberent differentias ad invicem, quibus differrent ad invicem in omnibus suis naturis... Ad cuius Commenti evidentiam notandum, quod quaecunque conveniunt in genere, partim differunt, et partim conveniunt, ita quod non differant in omnibus suis naturis... Similiter non potest esse genus ens, secundum quod imponitur ab esse existentiae, quod patet primo ex habitudine quae est inter genus et speciem, quod illud est de principali significato generis, debet esse de conceptu speciei... Si autem haec sunt vera, patet quod ens, secundum quod imponitur ab esse existentiae non potest esse genus, et maxime respectu decem praedicamentorum: hoc enim ens imponitur ab esse essentiae: ita quod esse essentiae est de significato principali et de principali conceptu ipsius entis: sin autem est quod esse essentiae [*lee*: existentiae] est extra ipsorum praedicamentorum: ergo et ens secundum imponitur ab esse existentiae..." [28].

La atenta consideración de las citas anteriores habrá convencido al lector plenamente de que el Comentario de Alejandro de Alejandría, citado por Antonio de Carlenis (Antonellus) y Dominicus de Flandria, es el mismo que aparece impreso en 1572, en Venecia. Las citas le habrán confirmado en la apreciación anteriormente expresada por nosotros: Dominicus de Flandria, fervoroso tomista, tiene alta estima del Doctor franciscano; no es para él, ciertamente, el adversario sistemático de la doctrina del Doctor Común, a quien hay que anular a todo precio: al contrario, le tiene por paladín egregio del patrimonio común a todas las escuelas, digno de veneración y respeto.

Influjo de Alejandro en Suárez.

Suárez cita en treinta y tres lugares diferentes de las *Disputationes* el Comentario a la Metafísica editado en 1572, en Venecia, con el nombre de Alejandro de Alés: a éste lo atribuye el Doctor Eximio, sin dar indicio alguno de vacilación o duda al hacer esta atribución, ciertamente equivocada. El número de esas citas y la diversidad de los contextos en que se encuentran, son buen argumento de que Suárez no se contentó con la consulta momentánea y pasajera del Comentario del Alejandrino, sino que lo utilizó ampliamente y a él recurrió repetidas veces durante la composición de sus *Disputationes*, para fundarse en su autoridad y doctrina al exponer y discutir muy variadas cuestiones. En efecto, en la mayor parte de los casos, las interpretaciones del texto aristotélico y las opiniones de Alejandro de Alejandría, Suárez las aprueba y acepta, a veces con bien expresivos encomios, y en puntos muy fundamentales, como a su tiempo veremos, es la doctrina del Comentario del franciscano la fuente principal del pensamiento del Doctor jesuíta.

No siempre, como es de esperar de filósofo tan dueño de su propio

[28] Lib. III, t. 10, fol. 63-64. En otros puntos aduce también Dominicus el parecer de Alejandro: Lib. VI, q. 7, a. 1. pág. 418; cf. Pseudo-Alensis, Met., lib. VI, t. 3, fol. 172-173. Dominicus lib. VII q. 2, a. 1, pág. 474, cf. Pseudo-Alensis, lib. VII, t. 3, fol. 185 v. Sobre la influencia de Alejandro de Alej. en Domingo de Flandes, cf. L. Mahieu, *Dominique de Flandre* (Paris, 1942).

discurso, Suárez sigue incondicionalmente las interpretaciones y sentencias de Alejandro Bonini. Recogemos a continuación algunos puntos de discrepancia.

El texto de Aristóteles, "qui medetur, non sanat hominem, nisi per accidens; sed Calliam... cui accidit esse hominem" [29], Alejandro lo interpreta así:

"Notandum est, quod licet superius non accidat inferiori: quia superiora sunt de essentia inferiorum; tamen superius potest accidere inferiori sub tali conditione accepta: licet enim homo non accidat Socrati; accidit tamen Socrati curato: ut enim Socrates stat sub cura, sibi accidit universale: quia curatio solum est circa particularia" [30].

Esta interpretación, que es también de Santo Tomás, no la admite Suárez:

"Neque etiam satisfacere videtur expositio alia, quam idem D. Thomas et Alensis afferunt, nimirum, quod, licet Petro absolute non accidat esse hominem, Petro tamen ut curato accidit; id enim non videtur verum, quia, ut Petrus curari possit, necesse est quod sit homo; non ergo medici curatio per accidens circa hominem exercetur" [31],

Suárez recháza también la interpretación del texto aristotélico, libro 7, sustentada por Alejandro, según la cual la mente del Filósofo sería que la forma antecede en perfección al compuesto, al menos en cuanto que la forma carece de toda potencialidad, mientras que el compuesto incluye la potencialidad de la materia; Suárez niega, por su parte, que la inclusión en el compuesto de la potencialidad de la materia sea imperfección respecto de la forma informante, aunque pueda serlo y lo sea de hecho en comparación con la sustancia completa inmaterial [32]. Alejandro, en efecto, declara así el pasaje citado:

"[Aristoteles] ostendit, quod forma est maxime substantia, et facit talem rationem: quod est magis substantia, quam materia, et compositum, est maxime substantia: forma est huiusmodi, quod patet, forma enim est magis ens, quam materia, quia forma est ens in actu, materia autem in potentia solum; ergo forma est prius ens, et magis substantia, quam materia; et si ens prius quam materia, est etiam composito prior: cuius ratio est, quia in composito est materia et forma: si ergo materia habet rationem posterioritatis respectu formae, ergo ipsum compositum ratione materiae, in se clausae, habebit rationem posterioritatis respectu formae. Et posset fieri talis ratio: actus est prior potentia, ergo quidquid est potentia, vel claudit potentiam in se, posterius est ipso actu: sed materia est ens in potentia, compositum autem claudit potentiam in se, quia materiam; forma autem est ipse actus: ergo forma est quid prius utroque..." [33].

Pero más adelante, al declarar su propio sentir en este punto, Alejandro matiza con fino análisis esa relativa prioridad de la forma ante el compuesto:

---

[29] Aristótels, Met.
[30] Lib. I, t. 5, fol. 5 r.
[31] DM [Disputationes Metaphysicae], Index locupl., lib. I, c. 1, q. 5 (XXV, I). [Edición Vives, tomo y página].
[32] DM. 15, 8, 8 (XXV, 524).
[33] Lib. VII, t. 7, fol. 188 r.

"... forma aliquam prioritatem habet respectu compositi, quia est ratio essendi; non quia sit illud, quod est: sed quia est ratio essendi substantiam, non quia proprie sit substantia; si ergo consideretur illud, quod est per se, vel substantia; sic compositum magis est substantia, quam sit ipsa materia, vel forma, quae non sunt nisi in composito: sed tamen quia ista ratio essendi est a forma: ideo (causaliter loquendo) forma habet respectu compositi rationem prioritatis..." [34].

Y en este mismo sentido sostiene ahora que se ha de entender a Aristóteles:

"Quod tamen dicit Philosophus, scilicet, quod forma est prius ens, quam compositum: hoc est intelligendum esse dictum, quod forma est ratio essendi: ita quod esse et est in forma, et est in composito: in forma autem quasi causaliter, sicut in eo quod est ratio essendi: in composito vero subiective, et formaliter, sicut in eo quod est. et sicut ratio essendi, et illud, quo est aliquid causaliter, modum prioritatis habet respectu illius, quod est ab ista causa, et ab ista ratione essendi: ita forma, quae est ratio essendi, habet modum prioritatis respectu compositi" [35].

Tratando de las condiciones de la buena definición, según la doctrina de Aristóteles, Suárez no estima necesaria la propuesta por Alejandro, esto es, que en la definición precedan las notas más comunes, y, si se hace mención de varias diferencias, se ponga primero la subalterna, después la última. He aquí el texto de Alejandro:

"Notandum est, quod si penes ultimam differentiam debet accipi unitas deffiniti; oportet quod sit processus ordinatus in accipiendo differentias, ita quod semper communior primum accipiatur; ita quod genus primo certificetur per differentiam communiorem, et postea per minus communem, donec deveniamus ad ultimam, penes quam est unitas rei: si autem aliquid transponat istum ordinem, bis idem dicetur, et non semel tantum..." [36].

Suárez reconoce que, aunque no expresada explícitamente por Aristóteles, la condición propuesta por el de Alejandría es obvia y congruente, si bien no necesaria por estar incluída en las otras condiciones de la definición establecidas por el filósofo [37].

Consideremos ya los puntos en los cuales Suárez manifiesta su acuerdo con las interpretaciones y sentencias de Alejandro de Alejandría.

Así, en efecto, sucede en cuestión tan fundamental como es la de la unidad y analogía del concepto de ente. Alejandro, siguiendo en su interpretación a Averroes, afirma que *ens* significa los diez predicamentas. Pero el sentido de esta doctrina es claro y perfectamente coherente con la unidad de concepto, que Alejandro sin discusión admite. Sostiene, es cierto, que el ente desciende de modo inmediato a los diez predicamentos; pero esta manera de significación inmediata sólo puede ser entendida en orden a la exclusión de todo concepto *genérico* intermedio entre la razón común de ente y las particulares naturalezas de los predicamentos, no en orden a la exclusión de todo posible concepto común y uno. Y así es-

[34] Lib. VII, t. 8, fol. 189 r.
[35] Ibid.
[36] Lib. VII, t. 43, fol. 230 r.
[37] DM. Index, lib. VII, c. 12, q. 5 (XXV, XL).

clarecido el sentido de la opinión de Averroes y de Alejandro, Suárez la admite sin dificultad ninguna [38]. He aquí las palabras del Alejandrino:

"Notandum est, quod... ens esse aliquam unam materiam, potest intelligi duobus modis: uno modo quod... ens dica[t] aliquam unam naturam communem decem praedicamentis: ita quod unum et ens immediate significet istam naturam, et istum conceptum, et mediante illo conceptu significent decem praedicamenta: et hoc est impossibile secundum Commentatorem, primo quia secundum hoc, ens ... non descendere[t] immediate in decem praedicamenta, sed per medium, quod est impossibile: quia intellectus illius medii esset alius intellectus ab intellectibus praedicamentalibus, quod non potest esse, quia omnis intellectus vel est substantiae, vel est accidentis. Secundo hoc est impossibile, quia secundum hoc ens... esse[t] genus: de natura autem generis est, quod per media descendat in species: si ergo ens... per media descendere[t] in praedicamenta, esse[t] gen[us]" [39].

Alejandro sostiene esta misma doctrina en otro pasaje, que es aducido por Suárez para autorizar su propia sentencia de la no prescindencia real de la razón de ente respecto de los inferiores en que existe. Escribe Alejandro:

"... ens non descendit in praedicamenta per differentias alias; et ideo non est genus: et si esset genus, posset cadere in deffinitione rerum; quia ergo non descendit per differentias, ideo immediate descendit; et ideo statim est illud, quod est: ita quod statim est substantia, et statim est quantitas, etc., non expectans differentiam..." [40].

De notar es en los lugares citados la firmeza y seguridad con que Alejandro rechaza la univocidad del concepto de ente. De esta doctrina tan característica de la metafísica de Escoto no hay la menor huella en la obra de aquel otro franciscano, contemporáneo y sucesor suyo en la Universidad de París. La posición de Alejandro en la cuestión presente es en lo fundamental la del Doctor Angélico. En este punto, de tan capital importancia, mal se podrá sostener, por lo que se refiere a su deuda con el Alejandrino, que la fuente de Suárez es antitomista. Prescindiendo, por supuesto, de matices y desarrollos, que en mucha parte más se deben a la labor particularista de los discípulos que no a la fecundidad espontánea del pensamiento mismo del santo maestro.

La doctrina de Alejandro en la cuestión de que tratamos culmina en sus asertos acerca de la analogía del ser: nuestro autor la defiende con energía como la única fórmula aceptable para la necesaria conciliación de la unidad y de la trascendencia del concepto de ente. Sobre la unidad analógica y únicamente sobre ella puede fundarse la necesaria unidad de la ciencia del ser, de la metafísica:

"Ad hoc enim quod unum et ens possint cadere sub una scientia, sufficit hoc, quod omnes significationes unius et entis reducantur ad unam primam significationem secundum diversos gradus: ita quod aliquae significationes unius et entis aspiciunt primum in primo gradu, aliae vero in secundo, et consequenter. Notandum est, quod de ente est triplex imaginatio, sive intellectus: ita tamen, quod duo intellectus falsi sunt, tertius autem verus: posset enim aliquid dicere, quod ens est genus dictum univoce, et secundum unam rationem de omnibus. Secundo posset aliquid dicere, sicut dixit Plato, quod ens est quoddam separatum secundum rem ab omnibus entibus; et

[38] DM. 2, 2, 26 y 28 (XXV, 79).
[39] Lib. 10, t. 8, fol. 284, r-v.
[40] Lib. 8, t. 16, fol. 258 v.

isti duo modi dicendi sunt falsi. Tertius modus dicendi est modus Philosophi, qui dicit quod ens analogice dicitur de omnibus entibus, et secundum prius et posterius..." [41].

Tratando del mismo tema, la universalidad de la ciencia del ser, Alejandro nota que la analogía del concepto de ente es doble y diversa, según se trate de la atribución de este concepto a Dios y a las creaturas, o bien a la substancia predicamental y a los otros predicamentos:

"Distinguenda est duplex analogia: ens enim est analogum ad Deum, et ad creaturas; quia enti per essentiam (quale Deus est) et enti per participationem nulla ratio univoca est; quia quae univoca sunt, unius rationis sunt: si ergo Deus, et creatura essent univoca, essent unius rationis; vel utrumque esset ens per essentiam, quod est impossibile propter creaturam; vel utrumque esset ens per participationem, quod est impossibile de Deo: univoce ergo non dicitur ens de eis: Nec aequivoce, quia inter causam et effectum, et inter ens per participationem, et ens per essentiam aliqua attributio est, et analogia; ubi autem est attributio et analogia, ibi non est aequivocatio: restat ergo quod analogice: ergo iam habemus unam analogiam entis creati et increati. Secunda analogia est omnium praedicamentorum ad substantiam: quae analogia differt a prima: quia hic omnia praedicamenta attributionem habent ad substantiam, sicut subiectum, in quo fundantur; non enim sunt entia nisi quia entis: ibi vero entia creata analogiam habent ad primam causam, sicut ad primum efficiens, priman formam, et sicut ad ultimum finem. Secundo differt, quia ens, quod est analogum ad decem praedicamenta, est ens creatum, quod differt ab esse: quod tamen non est in ente, quod est analogum creatori et creaturae, eo quod nihil creatum est analogum istis duobus: et etiam istud ens, ut salvatur est ipsum esse: esse autem ut salvatur in creatura, non est ipsum esse" [42].

La analogía de atribución de los diez predicamentos entre sí y respecto de la substancia predicamental expresada en el lugar citado, la declara Alejandro más ampliamente en otra parte con la consideración de los accidentes en particular, cuantidad y cualidades, en cuanto que "novem praedicamenta accidentium dicunt novem habitudines diversas respectu entis fixi, et substantiae" [43]. Aquí mismo encontramos insinuada también la analogía de los accidentes entre sí. Más claramente es afirmada esta analogía al comentar, en el libro V de la Metafísica, las palabras de Aristóteles: "[diversa genere dicuntur]... quaecumque secundum diversam figuram categoriae entis dicuntur... nec enim ea resolvuntur, nec in invicem, nec in unum aliquid". Alejandro se pregunta si la razón dada por Aristóteles de la diversidad en el género lógico es buena; esto es, si basta para ello que lo uno no pueda resolverse en lo otro, ni ambos en un tercero; responde que es buena la razón dada por el Filósofo, y lo prueba con la consideración de los diez predicamentos, que son conceptos genéricos primeros, irreductibles, por este su mismo carácter *primigenio*, a un único y común género; razón que vale, no solamente de los nueve accidentes globalmente considerados respecto de la substancia, sino también de cada uno de los accidentes respecto de los otros: "ex hoc [enim]—arguye Alejandro—, quod sunt primi, impossibile est, quod unus resolvatur in alium; si enim unus resolveretur in alium, ille, qui re-

[41] Lib. IV, t. 6, fol. 81 v-82.
[42] Lib. VI, t. 4, fol. 173 r.
[43] Lib. IV, t. 2, fol. 76 v.

solveretur, haberet naturam posterioris; et per consequens non esset de decem praedicamentis, quia esset conceptus reductus..." [44]. Suárez hace referencia de este pasaje de Alejandro al enumerar las autoridades favorables a la analogía de los accidentes, que él también propugna" [45].

Por lo que se refiere a las diversas especies de analogía, Alejandro no parece conceder demasiada importancia a esas diferencias: una distinción clara y rigurosa entre la atribución y la proporcionalidad no tiene para él gran valor y aplicación en las cuestiones que la analogía plantea. Los textos ya citados, en los cuales se hace referencia solamente de la analogía de atribución, nos dan claramente a entender que para nuestro autor aquel otro problema, que tanto ha de discutirse más tarde en las escuelas, el de las especies de analogía, tiene una significación muy secundaria. No ignora ciertamente Alejandro que la proporcionalidad puede fundar la analogía; pero al mismo tiempo afirma que en toda analogía, también en la de atribución, se verifica una cierta proporción entre los términos analogados. He aquí un texto en el que se expresa claramente esta equivalencia entre proporción y analogía:

"Analogia autem vel proportione sunt unum illa, quae sic se habent, quod sicut se habet hoc ad illud, ita se habet aliud ad aliud; quod potest esse duobus modis: uno modo secundum quod duo habent habent diversas habitudines ad unum, eo modo quo dicimus, quod urina et medicina habent habitudinem ad sanitatem animalis, quia est signum sanitatis: medicina autem habet habitudinem ad eandem, quia est causa eius; alio modo potest esse proportio secundum quod duo habent habitudinem ad diversa: sicut dicimus, quod sicut se habet rector navis ad navem; ita rector scolarum ad scolas: quia utrunque [sic!] debet eligi non sorte, sed arte: et sive primo modo, sive secundo aliqua se habeant ad invicem, dicuntur unum secundum proportionem, sive secundum analogiam" [46].

Para Alejandro, repetimos, el elemento más esencial de la predicación analógica no es la igualdad de proporción entre dos términos respecto de otros dos, sino la mutua referencia de los términos analogados entre sí y en virtud de la desigual, radicalmente diversa verificación en ellos de una misma perfección o modo de ser; referencia que argüirá a su vez una dependencia entre esos términos, la que existe, por ejemplo, entre el efecto y la causa, la imitación y el ejemplar, el medio y el fin. Y con esto llegamos a un importante capítulo de la metafísica de Alejandro de Alejandría, de muy especial interés, como en seguida veremos, en el objeto de nuestro estudio, su influencia en Francisco Suárez. Me

---

[44] Lib. V, t. 33, fol. 164 v.

[45] DM. 39, 3, 1: "Item insinuat Alex, Alensis, 5 Metaph., text. 33" (XXVI, 523). Nótese que Suárez defiende la analogía de proporcionalidad extrínseca respecto de todos los accidentes, incluyendo los inherentes y los no inherentes (DM. 39, 3, 12); pero defiende la univocidad del concepto de accidente respecto de todos los inherentes (ibid. nn. 13-18), aunque esta univocidad no es genérica o específica, sino trascendental (ibid., nn. 6-11), porque, aunque el concepto de accidente es trascendental a todas las diferencias de accidentes, sin embargo entre sí no tienen orden de prioridad y de posterioridad. Visión completa de la doctrina de la analogía en Suárez nos la da J. Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, 1947).

[46] Lib. V, t. 12, fol. 118 r.

refiero a su doctrina de la analogía en relación con el problema de la distinción de esencia y existencia en el ente creado. Alejandro, en efecto, sostiene en el caso concreto de la analogía del ser creado respecto de Dios que no es menester establecer proporción ninguna entre las esencias divina y creada y sus respectivas existencias para salvar aquella analogía. No lo dice, es cierto, explícitamente; pero está implícita esa afirmación al aseverar que para salvar dicha analogía basta que el ser de la creatura por sí mismo, como parcial y limitada perfección que es, diga esencial referencia al ser de Dios, plenitud de perfección y de ser; y por lo mismo, arguye Alejandro, la analogía del concepto de ser entre Dios y las creaturas no exige en el ente creado articulación ninguna interna entre una esencia y una existencia, y mucho menos la distinción real entre ambos extremos. Los adversarios dicen:

"... nisi esset compositio ex essentia et esse in creatura, non esset analogia inter primum principium et creaturam: ex hoc enim est analogia inter primum principium et creaturam, quia ipsum primum est suum esse per essentiam, et ipsa creatura participat ipsum esse, et non est ipsum; si autem creatura esset suum, sicut creator, nulla analogia esset inter creaturam et creatorem..." [47].

En su respuesta Alejandro impugna primeramente la distinción real entre esencia y existencia en el ser creado; lo ha hecho ya anteriormente, en el libro cuarto, con toda energía y a lo dicho entonces apela ahora con el mismo convencimiento. Su mente en este punto nos ocupará muy pronto; por el momento nos interesa ver cómo destruye la conexión establecida por los adversarios entre la distinción de esencia y existencia y la doctrina de la analogía del concepto de ser; dice así:

"... supposito, quod essentia et esse in creaturis sint idem: adhuc potest salvari unitas analogiae inter creaturam et creatorem; quia creatura ipsa habet suum esse sub gradu diminuto: esse autem Dei est sub omni gradu perfectionis, diminutum autem habet analogiam ad perfectum; et quia istud diminutum exemplariter est in Deo, et efficienter est a Deo, et ulterius, quia Deus propter bonitatem completam est finis omnis esse diminuti; ideo esse diminutum aspicit Deum sub triplici analogia. Prima est, quod analogia est inter esse diminutum creaturae, et esse completum Dei, sicut inter effectum et causam efficientem. Secunda est sicut inter exemplatum et exemplar. Tertia est sicut inter finem et illud, quod est ad finem: possumus ergo dicere, quod... attributio, quae est inter completum et diminutum facit unitatem analogice; sicut patet, quod propter esse completum substantiae, et esse diminutum accidentium attributio et analogia est novem accidentium ad substantiam, et propter esse diminutum creaturae, et esse completum primi, ut iam declaratum est, unitas analogiae est inter creatorem et creaturam" [48].

Vengamos ya a la cuestión misma de la distinción de esencia y existencia en el ser creado. La posición de Suárez en esta materia es harto

[47] Lib. V, t. 12, fol. 118 v.

[48] Ibíd., fol. 119 r. A esta doctrina y lugar remite Alejandro en su Quodlibet. XX "Supposito quod essentia et esse non differunt realiter in rebus creatis sicut ostendi in quandam quaestione ordinaria, adhuc poterit esse analogia entium creatorum ad ens increatum. Haec enim analogia non est ex hoc quod est suum esse et creatum non, sed ex hoc quod esse creaturae est diminutum et participatum, i. e., ab. alio ens et arctati generis sive arctatae perfectionis" (Cit. por Veuthey, l. c., núm. 253-4, página 451).

conocida. Lo que ahora nos interesa comprobar es en qué medida haya podido influir el Comentario de Alejandro de Alejandría en su actitud contraria a la distinción real. Suárez, al enumerar las opiniones sostenidas por los autores en torno a este problema, escribe:

"Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema reali, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, 7 Metaph., ad text. 22. Tenuit etiam Aureolus..." [49].

Más adelante, al negar contra Avicena que la existencia pueda ser llamada accidente de la esencia creada real, Suárez cita de nuevo el mismo lugar del Comentario de Alejandro:

"... Alexandrum Alens., T Metaphys., text. 22, ubi in ultima cuaestiuncula ex professo tractat praesentem quaestionem, et expresse docet nostram sententiam, et melius et clarius quam caeteri auctores illam declarant" [50].

En ambos pasajes nos da claramente a entender el Doctor Eximio el gran caudal que hace de la doctrina de Alejandro: sus palabras no pueden ser más encomiásticas de la diáfana y fuerte argumentación del Maestro franciscano. Suárez aduce también las palabras textuales de Alejandro para impugnar la opinión de los que creen, con Egidio Romano principalmente, que la creatura no puede ser hecha ni destruída, si su esencia no es algo realmente distinto de su existencia, de manera que ésta puede imprimirse a aquélla y también separarse:

"Hunc autem dicendi modum ante Aegidium retulit Alensis, 7 Metaph., text. 22, et eleganter refutavit. Quia esse creaturae priusquam fiat, est pure obiectivum, si absolute de tota creatura loquamur: *Et ideo* (inquit) *non oportet imaginari illud fieri ex hoc, aut quod ipsum imprimatur alicui, puta, ipsi essentiae; si enim ita esset, cum illud, cui imprimitur res, praecedat, et non fiat per illud fieri, tota res non fiet...*" [51]. "Ad dificultatem ergo positam respondet idem Alensis, fieri rei non esse imaginandum, ac si ipsum esse imprimatur seu coniungatur essentiae, tanquam actus potentiae, sed solum quod tota realitas essentiae, quae prius erat sub natura possibili, tota postea sit in actu: *Et quidam* (ait) *istan rationem ut praecedit, vocant essentiam; ut autem est terminus actionis divinae, vocant esse...*" [52].

De nuevo más adelante cita Suárez el texto de Alejandro para refutar la objeción de los que dicen que, si el ser de la creatura es participado, esto no se puede entender si no es participado por una esencia realmente distinta.

"Respondetur ex Alexand. Alensi supra, quando esse creatum dicitur esse per participationem, *non esse imaginandum, quod una res sit quae participat, sicut essentia, et alia quae participatur, sicut esse, sed quia una et eadem res [realitas] est realitas modo participato, et per vim alterius, sicut per vim agentis; haec [ista] enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis*" [53].

---

[49] DM. 31, 1, 12 (XXVI, 228).
[50] DM. 31, 8, 6 (XXVI, 252).
[51] DM. 31, 12, 35 (XXVI, 252); Alejandro, lib. VII, t. 22, fol. 207 (más adelante citamos esta pasaje textualmente).
[52] DM. ibíd. n. 36 (ib.); Alejandro, ibíd.
[53] DM. 31, 13, 16 (XXVI, 303); Alejandro, ibíd.

En los testimonios que acabamos de citar, Suárez hace siempre referencia a un mismo y único lugar de la obra de Alejandro, esto es, a su comentario del libro VII, texto 22, de la Metafísica de Aristóteles. Pero aquí el autor franciscano trata directamente de otra cuestión, esto es, de las diversas maneras de producción de los seres, y sólo incidentalmente, a propósito de la creación, discute e impugna la distinción real de esencia y existencia. Es en otra parte, en el comentario del libro IV, donde Alejandro se plantea de propósito este problema. Lo que aquí dice refleja el mismo espíritu y concepción que se revelan en los textos aducidos por Suárez. Su consideración, sin embargo, no será superflua. Nos hará entender con mayor claridad un hecho que reputamos de no pequeña importancia: la convicción profunda de Alejandro de Alejandría en su defensa de la distinción de pura razón entre esencia y existencia, convicción que se extiende asimismo también a la perfecta coherencia de esta doctrina con la letra y el espíritu de la Metafísica de Aristóteles. Podrá discutirse si su interpretación es o no es la más acertada y auténtica; pero no creemos que se pueda dudar de la sincera inspiración aristotélica de su doctrina. Y esto importa mucho tenerlo en cuenta para saber enjuiciar, sin anacronismos imperdonables, su actitud ante otros escolásticos muy preclaros que le precedieron en el comentario de la Metafísica; el lector adivinará fácilmente a quién o a quiénes puedo referirme.

En el libro IV de la Metafísica, texto 4, Alejandro se pregunta si *ens* dice algo añadido al ser o substancia de la cosa. A la cuestión dan los unos respuesta afirmativa e invocan en su favor la autoridad de Boecio, en el *De Hebdomadibus*, donde dice que en los entes creados *diversum est esse, et illud quod est*. Alejandro concederá muy poco valor a este testimonio de Boecio en orden a autorizar la distinción real de esencia y existencia; más adelante dirá: "Ad authoritatem Boetii, quod esse et essentia differunt in omni re creata, prolixe esset respondendum" [54]. Como quiera que sea, en contra de aquella respuesta afirmativa está la superior autoridad de Aristóteles, que dice que una misma cosa es el hombre y el hombre existente y este hombre uno: "Idem enim unus homo, et esn homo, et homo" con el auténtico sentido de estas palabras es. según Alejandro, mucho más coherente la no distinción entre esencia y existencia. He aquí ampliamente expuestas las razones de esta interpretación:

"aperte enim dicit Philosophus, quod nihil differt dicere in re, homo, et ens homo; si autem ens diceret aliquid super hominem, differret dicere homo et ens homo, quia quando diceretur homo, diceretur quidditas et essentia tantum, quanto autem diceret[ur] homo et ens homo, diceret[ur] essentiam [*lege*: essentia] et esse, et per consequens dicerentur duae res, et sic multum differret dicere homo et ens homo. Et si dicatur, quod duplex est ens, ens, quod dicit esse essentiae, et de tali ente loquendo, non differt dicere homo et ens homo, aliud est ens, quod dicit esse existentiae, et de tali ente loquendo, differt dicere homo et ens homo; quod non potest dicere secundum intentionem Philosophi, quia Philosophus dicit, quod non differt dicere

[54] Lib. IV, t. 4, fol. 79 r.

homo et ens homo in generatione et corruptione: ergo loquendo de ente, ad quod terminatur generatio; sed tale est ens, quod dicit esse existentiae: Philosophus ergo loquitur de esse existentiae, et non de esse essentiae aperte" [55].

La interpretación dada es corroborada con el parecer de Averroes, también contrario, según nuestro autor, a la distinción real entre esencia y existencia, porque dice:

"quod unaquaeque res est, supple, essentia sua, ita quod ens nihil addit super essentiam suam; si enim ens, sive esse existentiae aliquid adderet super essentiam, esset processus in infinitum, sicut arguit Commentator: dicit ergo secundum istum modum, quod esse et essentia dicunt eandem rem, ita quod nihil addit super essentiam..." [56].

Con el mismo Averroes sostiene Alejandro que la identidad real afirmada de esencia y existencia no obsta a la consideración de ambos extremos como razones diversas: "licet autem dicat eandem rem, tamen dicit eam secundum diversas rationes, ita quod una et eadem realitas sub una ratione vocatur essentia, sub alia vocatur esse" [57]. De esta distinción de razón o conceptual propone Alejandro las siguientes fórmulas o modos de expresión, sin mostrar especial preferencia por ninguno de ellos:

"diversitas autem istarum rationum diversimode a diversis adsignatur. Quidam enim dicunt, quod eadem realitas significativa per modum habitus essentia dicitur, significativa per modus actus esse dicitur. Exemplum, eadem realitas est lux et lucere, tamen illa realitas per modum habitus dicitur lux, significativa per modum actus dicitur lucere; ita quod essentia et esse est una realitas significativa per modum habitus, et per modum actus. Alii autem sunt, qui hanc diversitatem dant sic intelligere, dicunt enim quod eadem realitas est obiectum intellectus divini, sive operationis, et actionis divinae; quae operatio dicitur creatio; ista ergo realitas in quantum est obiectum intellectus divini, vocatur essentia; in quantum est terminus operationis divinae, dicitur esse; verbi gratia, illa eadem humanitas quae est obiectum intellectus divini, postea est obiectum operationis divinae, dicitur esse" [58].

La mente del Doctor franciscano queda magníficamente esclarecida en su vigorosa refutación de los argumentos de la parte contraria. Arguyen los adversarios que la esencia creada es una posibilidad de ser, de existencia, pero es así que nada es posible respecto de sí mismo; luego la existencia que es término de la posibilidad de la esencia creada es distinta de ésta. Alejandro responde que no se ha de pensar que la esencia creada en su estado de posibilidad esté en potencia de recepción de algo distinto, porque esa potencia es puramente objetiva y por consiguiente en sí misma no es nada, no es sujeto ninguno real de recepción de algo; por el contrario, lo que se ha de decir es que tanto la esencia como la existencia de la creatura están en la potencia del Creador y Hacedor: es decir, que toda su realidad está en potencia, en su perfecta indistinción, como después, al ser creada, con la misma indistinción estará en acto:

---

55 Lib. IV, t. 4, fol. 78 v.
56 Ibid.
57 Ibid.
58 Ibid.

"quando enim dicitur quod nulla res et in potentia ad se ipsam: Argumentum procedit ex falsa imaginatione: non enim imaginandum est, quod essentia sit quaedam res, quae sit in potentia ad esse, quasi ad quandam aliam rem; sed imaginandum est, quod tam essentia, quam esse est in potentia creantis et facientis: quando enim aliquid creatur, tota realitas creatur; et ideo tota realitas est in potentia; cum ergo realitas sit essentia, essentia est in potentia non quidem subiectiva, sicut imaginantur isti (videntur enim imaginari, quod essentia sit in potentia ad recipiendum esse tanquam aliam rem diversam) sed in potentia obiectiva, quia tota essentia est obiectum potentiae creantis" [59].

Encontramos la misma doctrina, considerada desde otro punto de vista, en el comentario del libro VII, texto 22 (en los pasajes citados por Suárez), donde Alejandro investiga la raíz del poder ser y no ser de las cosas creadas. Distingue dos modos de poder ser y no ser: el que se verifica en la materia, en cuanto capaz de poder ser y no ser bajo una misma forma o formas diversas, y el que se verifica en la primera creación de una forma por sí subsistente, en cuanto que tal forma puede absolutamente ser y no ser. El primer modo de poder ser y no ser tiene su raíz en la distancia (distinción) existente entre la materia y la forma, que hace posible en aquélla la privación de ésta. Del segundo modo de poder ser y no ser dice Alejandro textualmente:

"... oritur ex distinctione, quae est inter habere esse non prohibitum, et habere esse in actu: si enim ita esset, quod res habens esse non prohibitum, necessario haberet esse in actu; ita quod res non esset sine esse, tunc esse non prohibitum esset indistans ab esse in actu: et tunc ita esset, quod non posset non esse; talis autem indistantia est in primo principio, quia suum esse est non prohibitum (alias esset impossibile) et esse et non esse in ipso semper necessario est coniunctum actui essendi: in aliis autem a primo principio esse non prohibitum est distans ab ipso esse in actu necessario, eo modo quo natura Angeli antequam fieret, non in actu erat, tamen sibi non repugnabat esse, nec habebat esse prohibitum, quia nunquam fuisset deductus ad esse: ergo habebat esse non prohibitum, distans ab esse in actu: sic potentia distat ab actu: potentia (dico) obiectiva non subiectiva, quia omnis potentia subiectiva in materia fundatur..." [60].

La *distancia* entre el "esse non prohibitum", esto es, la esencia posible, la potencia objetiva, y el ser en acto, la esencia actual, la contrapone Alejandro a la *distinción* "inter esse est essentiam", que es para otros la raíz del poder ser y no ser de las cosas creadas, es decir, condición necesaria de la posibilidad de la misma creación. Contra éstos Alejandro escribe:

"Alii sunt, qui ponunt, et credunt, et quidem melius, quod non obstante, quod essentia et esse non differant realiter, potest salvari hoc tale fieri; hi sic imaginantur: fieri, de quod hic loquitur, est fieri pure obiectivum; eo ipso quod pure obiectivum, eo ipso nihil supponit; eo ipso quo nihil supponit, non oportet imaginari illud fieri ex hoc, quod ipsum imprimatur alicui, puta ipsi essentiae; si enim ita esset, cum illud, cui imprimitur res, praecedat et non fiat, per illud fieri tota res non fieret, et sic non esset fieri pure obiectivum, quia fieri pure obiectivum super totam rem cadit. Imaginabimur ergo sic aliter, scilicet quod tota natura rei primo fuit tota sub natura potentiali, et tota postea fuit in actu; non quod nos imaginemur, quod tota res praeces-

[59] Lib. IV, t. 4, fol. 78 v.
[60] Lib. VII, t. 22, fol. 207 r.

serit et fuerit sub natura potentiali, quae postea suscipiat actum; sed quod tota res, quae praecessit, et fuit sub natura potentialia, modo tota est sub actu: istam autem rem, ut praecedit, vocant aliqui, et bene, esse non prohibitum; hoc est, esse possibile, cui non repugnat esse in actu: hoc autem ens non prohibitum, et esse in actu non sunt duo entia, sed unum et idem, sub alio et alio modo: qui tamen alius et alius modus non est alia et alia res; et potest salvari istud fieri, quia ad istud fieri non plus requiritur, nisi quod eadem realitas tota primo sit sub natura possibilis (quod vocamus ens non prohibitum) et tota postea fiat in actu..." [61].

Los adversarios suponen que la creación exige que el acto se imprima o reciba en una esencia, que por lo mismo debe ser realmente distinta; pero no se salva en esta explicación la creación verdadera, porque ésta nada presupone, y según ese modo de hablar la esencia realmente distinta es un presupuesto de la efección real del ser creado. Alejandro no duda en afirmar que su propia sentencia satisface mucho mejor a lo que la verdadera creación exige, porque según su modo de hablar "ipsa essentia realiter est ipse actus, et ipsum esse, quia creationi nihil supponitur": esto es, como dirá Alejandro pocas líneas después, el término de la acción creativa no es puramente el acto o existencia real, y mucho menos se ha de pensar que de esa acción se den dos términos realmente distintos, esencia actual y acto: el término de la acción creativa es único: "[agens] facit ipsum actum, *quia actus est ipsa essentia rei*" [62].

Queda, pues, bien probado que de la consideración de la esencia puramente posible comparada con el acto o ser existencial, ya en sí misma, ya en su tránsito al mismo existir, nada puede argüirse en favor de la distinción real de esencia y existencia. Muy fácil nos sería establecer un perfecto paralelismo entre el razonamiento de Alejandro de Alejandría y lo que a este mismo propósito escribe Francisco Suárez. Lo omitimos para no alargar demasiado este estudio ya con lo escrito un tanto prolijo. Pero nos será permitido notar que en ambos autores late con fuerza una preocupación idéntica: la de eliminar radicalmente de la metafísica aristotélica todo residuo de realismo platónico, que en el fondo no es otra cosa esa esencia posible y a su vez necesariamente *subjetivada*, en el sentido real de esta palabra, que los mantenedores de la distinción real contraponen al acto de existir [63].

---

[61] Lib. VII, 207 v.

[62] Ibid.: "Ex quo patet... quod melius salvatur creatio, quam primo modo [según el cual el "esse" es recibido en una esencia realmente distinta] quia secundum primum modum essentia videbatur praesupponere, et recipere quendam actum; secundum autem hunc modum ipsa essentia realiter est ipse actus et ipsum esse, quia creationi nihil supponitur: ideo iste modus melius salvat creationem, quam qui ponunt, quod differant essentia et esse, et quod ex hoc potest salvari creatio."

[63] Alejandro denuncia con fórmula precisa el error fundamental del platonismo, esto es, dar valor realmente distinto a los aspectos que en lo real distingue la razón: "Plato autem credidit quod quidquid est separatum secundum rationem, est separatum secundum esse..." (Lib. I, t. 40, fol. 21 v.). El estudio de estas reliquias de platonismo mal superadas en el sistema aristotélico-tomista es tema magníficamente elaborado por FUETSCHER, "*Akt und Potenz* (Innsbruck, 1933) y J. SANTELER, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas v. A.* (Innsbruck, 1939); y más recientemente, el mismo Santeler, en el punto particular de la creación, en

Estos defensores de la distinción real arguyen también de la limitación de las cosas creadas: porque toda esencia creada es limitada y finita; pero es así que, si la esencia creada fuera idéntica con su ser existencial, este ser lo tendría de sí misma, no recibido de otro, y por consiguiente sería infinita soberanamente, "infinita superius", esto es, no dependiente en su existir de otro ser superior; y además, si fuera su propio ser existencial, este ser suyo no estaría recibido en ninguna otra cosa, y así sería también infinita desde abajo, "infinita inferius", esto es, no limitada por ninguna naturaleza inferior [64]; luego la limitación de la creatura exige la distinción real de esencia y existencia. Alejandro rechaza esta consecuencia; la limitación de la esencia posible y actual no proviene de su identidad o no identidad con su ser existencial, sino de su necesaria dependencia de origen respecto de otro:

"ista enim essentia ita est suum esse, quod esse ipsum est limitatum superius, quia ab alio est: non enim sequitur essentia est esse, ergo non est ab alio: Dictum est enim iam, quod essentia rei ita est esse, quod haec tota essentia possibilis est; et quia illud quod est possibile, est ab alio, ideo essentia est ab alio; et quia est ab alio, ideo est limitata superius. Si enim essentia ita esset esse, quod necesse esset ipsam esse, non caderet sub ratione possibilis, et sic non esset ab alio; et sic esset per consequens illimitata superius; sed quia essentia rei creatae ita est suum esse, quod tota habet rationem possibilis, ideo ab alio est, et per consequens limitata est superius, et etiam limitata in se; non quia esse recipiatur in essentia, sicut dicebant isti, sed quia essentia habet esse certum, et limitatum gradum perfectionis" [65].

En estas últimas palabras Alejandro aduce una nueva razón de la limitación del ser creado: que su perfección es determinada, parcial. Nuestro autor declara en otra parte este auténtico sentido de la participación del ser que en el ente creado se verifica: no es participación del ser, del acto existencial, de suyo ilimitado, por una potencia realmente distinta, la esencia creable; esa participación consiste en ese ser mismo existencial, que es la esencia actual, en cuanto que realiza tan sólo una parte de la plenitud de perfección y de ser, que es patrimonio exclusivo de la Causa primera:

---

su artículo *Zur Lehre von der Schöpfung*: Zeitschr. f. kath. Theol., 69 (1947) 213-222. Sobre el libro de Santeler, cfr. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El platonismo epistemológico de Santo Tomás en un libro reciente*: PENSAMIENTO, 1 (1945), 323-342.

[64] Lib. IV, t. 4, fol. 78 v.

[65] Ibid., fol. 78 v-79. Lib. II, t. 12. "Quaereret quis, Utrum forma debeat iudicari finita, vel quia est ab alio, vel quia est recepta in alio? Ad cuius evidentiam notandum est, quod uno modo est finitas in forma, quia est ab alio: Est enim ens in duplici differentia: est enim ens, quod est ens per essentiam, et tale ens non est ab alio, infinitum enim est: est aliud ens, quod est ab alio, et tale ens est ens participationem; et quia illud ens est ens per participationem, ideo finitum est; quia omne participatum finitum; et limitatum est; omne autem ens, quod est ab alio, est ens per participationem: ergo omne ens, quod est ab alio, finitum est; forma ergo eo ipso, quod est ab alio, finita est" (fol. 45-r-v). La misma doctrina en el Quodl. XVII: "Substantia enim separata habet esse ab alio et pendet ex alio. Ex quo sequitur quod non sit necessario esse, sed magis possibile esse. Nec huic obstat quod substantia separata non habet materiam, quia secundum istam notificationem habere esse ab alio sufficit ad excludendum debitum essendi sive necesse esse" (cit. por Veuthey, l. c., pág. 450).

"Quod autem dicunt, quod si creatura esset suum esse, non haberet esse per participationem; dico quod imaginatio eorum currit super falsum; imaginantur enim quod essentia creaturae participat ipsum esse tanquam quoddam diversum realiter, quod tamen patuit esse falsum in Quarto huius: Ista ergo participatio sic debet intelligi, quod ipsa essentia creaturae habet esse per participationem, quia habet esse diminuto modo, esse participabile respectu divini, ita quod esse divinum est esse per essentiam, quia ab alio non est, et quia suum esse comprehendit omnem gradum perfectionibus [*lege*: perfectionis]; esse autem creaturae est esse participatum, quia esse cuiuslibet creaturae ab alio est, et quia esse creaturae capit partem entis, et perfectionem determinatam et limitatam; ita quod essentia est en per participationem, et esse similiter: quia essentia cuiuslibet creaturae, et suum esse sub gradu diminuto est respectu esse divini. Ita quod nos imaginabimur, quod esse divinum est quoddam totum ante partes; quia esse divinum est esse participans omnem perfectionem entis; ita quod illud, quod est sparsum et divisum in entibus creatis, sub modo prioritatis, et perfectionis in Deo est; esse autem cuiuslibet creaturae est quoddam esse diminutum et partiale propter perfectionem partialem, quam habet, creatura; ita quod ens quod praedicatur de creatura, est totum in partibus; quia ipsum sparsum et divisum, et pa tialiter participatur a creaturis" [66],

Más adelante, en el comentario del mismo libro V, de donde hemos tomado el pasaje que acabamos de citar, al explicar el modo de continencia en Dios de las perfecciones de las creaturas, Alejandro vuelve a la consideración comparativa de la totalidad de ser y perfección que en Dios se verifica y la perfección participada y dispersa que las creaturas realizan. La comparación es cuantitativa, pero sólo de un modo propio y analógico: "imaginabimur *suo modo* infinitatem in esse, *sicut in quanto*: infinitum autem in quanto est, quando amplectitur omnem gradum quanti: ergo infinitum in esse est, quando amplectitur omnem gradum esendi, et omnem perfectionem: ita quid omnis gradus, qui est in essentia finita et participata, est modo sublimiori in ipso esse infinito" [67]. Por esto, si se trata de declarar con un ejemplo la continencia en Dios de las perfecciones limitadas de las creaturas, nuestro autor da por bueno el ejemplo siguiente: "quod Deus est sicut unitas, et essentiae aliorum sunt sicut numeri, descendentes ab hac unitate... sic, quod ista unitas ex eminentia sui est pretii infiniti et illimitati: et secundum quod magis et minus distant ab ista unitate, sic sunt maioris et minoris pretii" [68]. Así, pues, el ser parcial y limitado del ente creado no tiene otra raíz ontológica sino aquella plenitud y totalidad del Ser divino, capaz de ser imitada o realizada según grados múltiples y diversos de limitada perfección. Y, sobre todo, importa notar que Alejandro rechaza expresamente aquí una vez más que la limitación pueda provenir de la recepción de la perfección o forma en una potencia distinta: algunos, en efecto, para declarar la continencia en Dios de las perfecciones de los seres creados, recurren al ejemplo de la forma separada de toda materia, que por ser tal, según ellos, deberá comprender todos los grados de perfección, y arguyen que en Dios, dándose todas las perfecciones de modo irrecepto, estarán contenidas todas ellas en grado de infinita perfección. Nuestro autor no admite el ejemplo, por la razón obvia y

[66] Lib. V, t. 12, fol. 119 r.
[67] Lib. V, t. 21, fol. 150 r.
[68] Ibid., fol. 150 v.

sencilla de que la forma separada y la forma recibida en una potencia distinta deben ser de la misma especie, y, por consiguiente, si es infinita por esencia cuando está separada, no podrá ser limitada y finita en su estado de recepción en aquella potencia. Merecen, por su importancia, referirse aquí íntegramente las palabras del Doctor franciscano:

"Quidam volentes hoc declarare dicunt, et dant tale exemplum: si esset calor separatus haberet infra gradum et essentiam suam omnes rationes et gradus essendi, quod habent omnes calores existentes in materia: Imaginantur enim isti sic, quod calor in materia propter receptionem materiae non est ibi omnino per modum caloris, sed per modum materiae; quia omne, quod est in alio, per modum recipientis est, non recepti; et quia ibi per modum materiae est, ideo modo limitato et remisso; si autem esset aliquis calor separatus, qui non esset in alio, oporteret quod assequeretur naturam caloris secundum omnem modum sui, et secundum omnem gradum sui, et per consequens comprehenderet omnes calores, qui sunt in materia. A simili dicunt, quod omne aliud a Deo non est esse simpliciter, sed est esse in hoc: in hoc dico, scilicet in natura recipiente; et quia est esse in hoc: ideo non habet esse per modum esse, sed per modum huius; et quia per modum huius, ideo modo participato et limitato: Deus autem est ipsum esse, et ideo assequitur ipsum esse per modum esse simpliciter, et secundum omnem gradum ipsius; et sic oportet quod omnis gradus entis in primo aliquo modo sint. Exemplum istud in aliquo deficit, quia calor separatus, et calor in materia sunt eiusdem speciei, quod non potest esse, esse per essentiam, et esse per participationem" [69].

Volviendo al tema antes tratado de la acción creativa, Alejandro nos dice también que es en la participación, no en la distinción real de esencia y existencia, donde se ha de buscar la verdadera raíz de la posibilidad de aquel llegar a ser actualmente de la esencia posible:

"quae ideo potest fieri, quia, quod sit actus, habet per participationem alterius: si enim esset purus actus per essentiam et non per participationem alterius, non posset fieri, eo quod sic esset necesse esse; quia autem est actus per participationem, ideo potest fieri: cum autem dico, quod est actus per participationem, non imaginor sicut isti, scilicet quod una res, sit quae participat, sicut essentia, et alia, quae participatur, sicut esse; sed, quia una et eadem res est realitas modo participato, et per vim alterius, sicut per vim agentis: ista enim realitas de se non esset nisi sub modo possibili; quod autem sit, et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis, et hoc modo esse actum, est modo participato, scilicet hoc habere per vim alterius" [70].

El lector recordará que estas palabras ya han sido referidas anteriormente: fueron citadas por Suárez en uno de los pasajes arriba transcritos de su *Disputación XXXI*. En efecto, Suárez adhiere plenamente a las razones dadas por Alejandro de la limitación del ser creado; escribe:

"esse non receptum... seipso, et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non maiorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem et non maiorem" [71].

---

[69] Lib. V, t. 21, fol. 150 v.
[70] Lib. VII, t. 22, fol. 207 v.
[71] DM. 31, 13, 18 (XXVI, 303-4).

En este mismo contexto Suárez describe tres posibles fundamentos de la limitación de la forma: la participación, el supósito y la materia [72]. Alejandro de Alejandría se expresa en términos substancialmente idénticos:

"esse autem formale cuiuslibet formae causatae est receptum, vel in materia quantum ad formas materiales, vel in supposito quantum ad formas immateriales; et ideo omne tale esse formale ex receptione tali est limitatum, et finitum... Possumus addere tertiam, finitatem, et dicere: quod omnis forma creata est finita inferius, et hoc quia est arctata ad certum gradum, et ad certam differentiam" [73].

Juzgo de interés, por su íntima relación con la cuestión presente, recordar aquí lo que Alejandro escribe acerca de los grados de perfección en los seres creados y del valor de su "más y menos", en orden a la prueba de la existencia de un "Máximum". Este argumento, de tanta significación en el sistema tomista, no es de menos valor en la construcción del doctor franciscano: su recurso es frecuente en las páginas de su metafísica. Ni podía ser de otra manera, porque se puede afirmar con muy legítimas razones que el citado argumento todo él estriba en la consideración ejemplarista, tan cara a la escuela franciscana, esto es, en la contemplación de los seres creados a la luz de la infinita perfección de Dios, como reflejos o imitaciones parciales y graduadas de la plenitud de ser de la Divina esencia. Importa, sobre todo, notar aquí que el ascenso y descenso de las criaturas a Dios, y recíprocamente, tal como lo formula Alejandro, cabalga en las formas mismas creadas, en cuanto que por su propia entidad son actualizaciones más o menos distantes de aquella infinitud exclusiva de Dios; de un recurso a la limitación del acto por una potencia distinta, para explicar esa graduada perfección, no hay ni insinuación siquiera en las páginas de nuestro autor. Pero la consideración de este tema, en su debida amplitud, nos llevaría muy lejos del principal propósito de este estudio; nos limitaremos a la transcripción de algunos pasajes del Comentario de Alejandro, en los que es tocado más explícitamente el punto a que aludimos:

"magis et minus in formis non sunt, nisi quaedam participationes formarum secundum diversos gradus: si autem est dare formam secundum participationem et secundum diversos gradus participatos, oportet quod detur forma secundum essentiam et simpliciter talis" [74].

"Ubicumque est dare magis et minus, ibi est dare maximum; quia magis et minus sunt quidam gradus formales, qui aspiciunt ipsum maximum: sicut enim in agentibus ordinatis per se, remoto primo agente, removentur omnia posteriora agentia; ita similiter in gradibus formalibus per se ordinatis, remoto primo gradu, removentur omnes gradus posteriores; et ideo, si non est dare maximum, non est dare magis et minus; et si est dare magis et minus, est dare maximum; quae quidem maximum est mensura ipsius magis, et ipsius minus" [75].

"Ubicumque est magis et minus, ibi est dare maximum; magis enim sunt quidam gradus fundati supra formam respectu ad summum gradum formae; magis enim dicitur

[72] DM. nn. 14-18 (pp. 302-4).
[73] Lib. II, t. 12, fol. 45 v.
[74] Lib. IV, t. 18, fol. 90 v.
[75] Lib. IX, t. 3, fol. 279 r.

aliquid in accessu ad summum gradum, et minus dicitur in recessu ab eodem; sicut ergo non est dare accessum et recessum, nisi detur illud, ad quod acceditur, et a quo receditur; ita non est dare magis et minus, nisi detur maximum, ad quod accedit magis, et a quo recedit minus; sicut ergo accessus et recessus arguit aliquid aliud, ad quod fit accessus et a quo fit recessus; ita magis et minus arguunt maximum, ad quod accedit magis, et a quo recedit minus" [76].

"Quaeritur..., si est dare magis et minus verum, ergo est dare verum simpliciter? Dicendum est, quod magis et minus verum non sunt, nisi quaedam participationes veri; magis enim et minus in formis non sunt, nisi quaedam participationes formarum secundum diversos gradus: si autem est dare formam secundum participationem, et secundum diversos gradus participatos; oportet quod detur forma secundum essentiam et simpliciter talis: Sic ergo arguit Philosophus: si est dare magis et minus verum, est dare verum secundum diversam participationem; sed diversa participatio veri arguit primum verum, quod participatur, hoc est, certissimum et firmum verum..." [77].

En favor de la distinción real de esencia y existencia un último argumento se ofrece al examen de Alejandro. Su respuesta nos dará la solución definitiva de este problema. Los partidarios de la distinción real arguyen de la necesidad de admitir en todo ente creado una composición primera y radical, que funde y explique todas las otras composiciones que en él puedan descubrirse; pues bien, según ellos, esa composición no puede ser otra sino la de esencia y existencia realmente distintas. Alejandro concede que en todo ente inferior al primero se da una cierta composición: "Debemus enim imaginari, quod omne ens aliud a primo, cadit in quandam compositionem"; y al enumerar las formas posibles de composición del ser creado, escribe expresamente: "Videmus enim, quod aliqua entia componuntur ex potentia et actu; aliqua ex materia et forma; aliqua ex partibus quantitativis, et una compositio semper est maior quam alia" [78]. Mas Alejandro niega con toda energía que esa primera composición de potencia y acto, que se verifica en todos los seres creados, suponga la distinción real de estos extremos:

"Dicendum est, quod compositio ex actu et potentia est prima compositio in rebus creatis, et si haec non esset, ibi nulla alia esset: non autem imaginandum est, quod potentia et actus in rebus creatis semper dicant duas res; sed sufficit, quod dicant eamdem rem, secundum diversas rationes: ita quod in rebus creatis una et eadem res, primo fuit in potentia, postea fuit in actu, et ex hac potentia et actu attingunt [sic!] omnem rem creata. Eodem modo dico de essentia et esse, in rebus creatis non dicunt compositionem secundum rem, sed secundum rationem; quia illa realitas, quae dicitur essentia, dum est obiectum intellectus divini, et est in potentia facientis, potest dici esse, dum actu est terminus operationis divinae" [79].

Basta, pues, la distinción de razón entre esencia y existencia para establecer entre el ser creado y el Ser primero, Dios, esa necesaria y radical diferencia que sólo puede salvar el puente de la unidad analógica, y esto precisamente por ser la analogía afirmación rigurosa de esa misma infinita distancia que separa aquellos extremos. Distinción de razón, que no es pura ficción de la mente humana, sino que expresa con toda la lucidez

[76] Lib. VII, t. 60, fol. 242 v.
[77] Lib. IV, t. 17, fol. 90 v.
[78] Lib. X, t. 3, fol. 280 r.
[79] Lib. IV, t. 4, fol. 79 r.

de que es capaz el humano intelecto la metafísica verdad de la creatura, puesto que está legítimamente fundada en la consideración de dos estados de hecho, cuya separabilidad se le impone de modo insobornable: el posible no ser y ser de todo lo creado y finito. Doctrina ésta que más tarde Suárez recogerá en su Disputación XXXI para enriquecerla y adornarla con la exuberancia y finura de sus potentes y exhaustivos análisis [80].

En otra cuestión de no menor significación en el sistema de Suárez, surge también la referencia al Comentario de Alejandro de Alejandría. Me refiero a la cuestión acerca del principio de individuación y multiplicabilidad. Suárez, en efecto, cita dicho Comentario entre las autoridades favorables a su propia sentencia, esto es, la multiplicabilidad de las formas en si subsistentes [81]. Disiente, empero, de Alejandro en la interpretación de las palabras de Aristóteles: "*in separatis a materia non distingui quod quid est ab eo cuius est*". El doctor franciscano pretende que aquí el filósofo "appellat materiam omne, quod accidit quidditati"; ahora bien, en las formas separadas también "quidditati accidit quod sit in tali supposito, vel in tali, et propter talem accidentalitatem differt quidditas, et cuius est quidditas" [82]; distinción ésta, como veremos, que basta, según Alejandro, para explicar en todos los casos la posible multiplicabilidad de los seres. Suárez reconoce la verdad de esta doctrina, pero no le parece que dé el sentido auténtico y preciso de esas palabras de Aristóteles [83].

Concede, sin embargo, Alejandro que es afirmación repetida del filósofo que la multiplicabilidad de una especie tiene su raíz o principio en la posibilidad de recepción de la forma en un sujeto o potencia realmente distinto, recepción ésta que sólo puede tener lugar adecuado en una materia, y que, por lo mismo, de las formas separadas de toda materia no se puede dar pluralidad numérica dentro de una especie. Es, en efecto, doctrina de Aristóteles que el principio de individuación es la materia en cuanto que está sujeta a dimensiones de términos precisos: "Quod illa dicuntur numero unum, quorum est una materia; nam materia secundum quod stat sub dimensionibus terminatis, est principium individuationis formae; et ideo ratione materiae habet singulare, quod sit unum numero divisum ab aliis" [84].

Así, pues, la posibilidad de una pluralidad numérica queda suficientemente explicada en el caso de los seres materiales: en éstos, la quidditad se distingue del sujeto o supósito singular que la posee. Pero no es preciso admitir una distinción real adecuada entre ambos extremos. La identidad entre la quidditad y el supósito es repetidamente afirmada por Alejandro:

---

80 DM. 31, 6, nn. 13 ss. (XXVI, 246 ss.)
81 DM. 5, 2, 30 (XXV, 157).
82 Lib. VII, t. 41, fol. 227 r.
83 DM. 5, 2, 38 (XXV, 160).
84 Lib. V, t. 12, fol. 118 r.

"Quidditas et cuius est quidditas, non dicunt duas substantias, nec duas essentias: debemus enim imaginari, quod sicut albedo, et album non dicunt duas essentias, sed unam et eandem: ita quidditas, et cuius est quidditas, suppositum et essentia non sunt duae essentiae, sed tantum est una essentia et una substantia supposití: universale autem (secundum Philosophum) dicit quidditatem ipsius particularis; particulare autem est illud, cuius est ista quidditas; sic ergo quidditas et cuius est quidditas non dicunt duas quidditates, et duas substantias; ita similiter particulare et universale non dicunt duas quidditates, et duas essentias; et per consequens nec duas substantias; cum enim dico hominem, et hunc hominem; non dico duas substantias, et duas quidditates; sed cum dico hominem, dico ipsam quidditatem nomine absoluto: cum autem dico hunc, dico eandem quidditatem in eo, cuius est quidditas. Sic ergo secundum Philosophum, universale esse in particulari, non est aliam substantiam esse in alia substantia, sed solum quidditatem et substantia esse in eo, cuius est quidditas et substantia" [85].

"Natura et suppositum differunt secundum rationem; suppositum autem et passio differunt realiter" [86].

"Est enim diligenter notandum, quod licet causa agens sit separata a suo effectu realiter; quia nihil efficit seipsum; tamen causa quidditativa, et formalis non potest separari ab eo, cuius est quidditas realiter: est enim comparatio inter illud cuius est quidditas et quidditatem, sicut inter informatum et informationem: informatum autem, et informatio non differunt, secundum rem separata" [87].

Mas queda en pie una cuestión: ¿En las formas por sí mismas subsistentes, exentas de materia, hay lugar a distinción entre la quiddidad y el sujeto singular y concreto, el supósito que la realiza? Si nos atenemos a la letra de Aristóteles, parece imponerse la respuesta negativa:

"Philosophus imaginatur, quod si quidditas esset tantum quidditas, non recepta in aliqua materia, quidditas esset per se subsistens; nec differret quidditas ab eo, cuius est quidditas. Et hoc est quod dixit Philosophus, quod in omni eo, in quo differt quidditas, et cuius est quidditas, materia est; sive sit materia sensibilis, sive intelligibilis [continuum]" [88].

Contra esta interpretación más obvia de las palabras del filósofo, Alejandro sostiene que en las formas exentas de materia se da también fundamento suficiente para una distinción entre la quiddidad y la concreteza o singularidad del sujeto que la realiza. Lo prueba primeramente con la consideración comparativa de la perseidad expresada por la quiddidad pura en sí misma considerada y la accidentalidad necesaria del sujeto singular y concreto de esa misma quiddidad; porque todos los seres inferiores al Ser primero y, por ende, también las formas exentas de materia, por su mismo ser y esencia limitados, son susceptibles de ser perfeccionados por afecciones accidentales, que exceden los límites inalterables de la perseidad de la esencia; y este doble aspecto real y físico de la forma separada, su perseidad esencial y su subjetividad accidental, fundan suficientemente la distinción entre la quiddidad y la concreteza de la forma por sí subsistente [89].

Un segundo argumento de esta distinción propone Alejandro, y es la consideración comparativa de la quiddidad y el supósito. Pero esta dis-

---

[85] Lib. VII, t. 48, fol. 233 r.
[86] Lib. VII, t. 60, fol. 242 v.
[87] Lib. III, t. 7, fol. 58 r.
[88] Lib. VII, t. 39, fol. 225 v.
[89] Lib. VII, t. 41, fol. 226 v.

tinción de pura razón sólo puede tener un fundamento: la posibilidad de que una misma forma, no obstante su exención de todo materia, pueda realizarse en múltiples individuos, es decir, fuera de este supósito singular y concreto en que actualmente se verifica y existe. Si esto se niega, se ha de negar también lógicamente toda distinción entre la quiddidad y el supósito y, por ende, entre la quiddidad y el sujeto que la posee y realiza. Alejandro se opone resueltamente a la tesis de la inmultiplicabilidad de las formas inmateriales; la posibilidad de multiplicación numérica de los ángeles dentro de la misma especie le parece doctrina sólida y bien fundada. Su propia sentencia la prueba, en primer lugar, con la consideración del concepto de forma separada o angélica, en cuanto que es un concepto específico y, por ende, partible o divisible en múltiples unidades o individuos:

"Primum medium [demostrationis] est ex conceptu speciei, qui est conceptus partibilis; sicut enim conceptus cuiuslibet generis est conceptus pertibilis per formas, ita conceptus speciei est conceptus partibilis per supposita; et sicut non repugnat generi, quod divitatur per formam; ita non repugnat speciei, quod dividatur per individua; omnis enim conceptus partibilis potest dividi; possibili autem posito in esse, nullum sequitur impossibile; si ergo iste conceptus specificus ponatur in Angelis partitus per supposita, et individua; nullum sequitur impossibile; cum enim sit partibilis, naturae suae non repugnat, quod dividatur per supposita; si ergo ponatur divisum non implicat contradictionem, ex quo naturae suae non repugnat; potentia enim divina potest omne illud, quod non implicat contradictionem; potest ergo partiri in individua sub eadem specie in substantiis separatis" [90].

El recurso a la potencia divina activa, incluído en los últimos trámites del argumento anterior, es ulteriormente urgido en una segunda prueba: la capacidad o potencia pasiva de multiplicabilidad o división de la especie angélica, para que no sea ociosa, reclama el ser correspondida eficazmente por una potencia activa capaz a su vez de dar realidad a esa pluralidad numérica, cuya posibilidad ya ha sido demostrada.

"Secundum medium, quia cuilibet potentiae passivae respondet activa: si enim potentiae passivae non responderet activa, potentia passiva esse otiosa; de ratione enim potentiae passivae est, quod sit trahibilis ad actum; de ratione autem potentiae activae est, quod trahat eam: si ergo esset aliqua potentia passiva sine activa, esset dare aliquam potentiam, quae posset trahi ad actum, et tamen non esset dare activam, quae istam traheret; et aliqua potentia passiva esset otiosa. Si ergo haec sunt vera, patet quod non repugnat speciebus substantiarum separatarum, quod multiplicentur per multa individua: de ratione enim speciei est (ut iam dictum est) multiplicabilitas, et partibilitas in supposita; si ergo esset multiplicabilitas et ista partibilitas, et non esset aliqua potentia activa, quae ista faceret multiplicare, vel partiri, ista multiplicabilitas vel partibilitas esset otiosa; esset enim dare potentiam passivam, sine activa; si ergo est dare has species posse multiplicari per supposita; est et dare aliquam potentiam activam, quae eas potest multiplicare, sicut potentiam primi..." [91].

---

[90] Lib. VII, t. 41, fol. 227 r.

[91] Ibíd. En el Quodl. XIX Alejandro impugna las opiniones de los que dicen que el principio de individuación son los accidentes o la cuántidad sola, o que proviene de una doble negación de la forma, o de una forma positiva sobreañadida a la especie y propia de cada individuo. Alejandro no se decide por ninguna de estas opiniones; claramente se inclina a que la individuación se debe a la forma concre-

La lectura de los precedentes argumentos en favor de la multiplicabilidad de las formas inmateriales habrán, sin duda, dejado al lector no poco perplejo. Y con razón, pues es menester confesar que su valor probativo está muy lejos de producir satisfacción cumplida. La argumentación de Alejandro estriba toda ella en la consideración de la noción abstracta de especie, que de por sí dice capacidad para ser predicada unívocamente de múltiples individuos. Pero ¿de la capacidad puramente lógica e ideal de predicación de un concepto respecto de muchos, se sigue necesariamente la posibilidad física y real de esta multitud? Parece que no, si se dan razones, como en efecto dan los partidarios de la inmultiplicabilidad de aquellas formas, tomadas del orden real y físico, del modo de existir de estas formas. En este punto el progreso doctrinal consumado por Suárez es notorio y magnífico. Su argumentación parte de la consideración del ser real y físico del individuo angélico, que por ser realización de una perfección entitativa finita y limitada, no agota en sí todas las posibilidades de existencia de una tal perfección o entidad. Una vez que está bien asentado este presupuesto de la física posibilidad de multiplicación de las formas separadas, sí es lícito recurrir a la consideración del concepto específico abstracto para poner en evidencia, como lo hace Suárez, con rigurosa lógica, la contradicción de la parte contraria, que concede la posibilidad de abstraer del individuo angélico un concepto específico, y al mismo tiempo niega a este concepto el único fundamento legítimo de la abstracción que lo ha producido, esto es, el poder ser separado conceptualmente de este individuo singular y concreto que lo realiza.

* * *

En nota encontrará el lector la referencia de otros pasajes y cuestiones en los que Suárez explícitamente apela a la autoridad de Alejandro de Alejandría, a su Comentario de la Metafísica aristotélica [92]. Los puntos

---

tamente existente. Aquí mismo escribe: "De ratione speciei est diversitas participantium in aptitudine vel in actu" (Cit. por Veuthey, l. c., n. 251, p. 206). En el Quodl. XX se lee: "Materia non est causa principalis distinctionis numeralis nec etiam est causa sine qua non. Ergo multiplicitas poterit stare cum immaterialitate substantiae separatae" (Veuthey, p. 205). "Anima intellectiva distinguitur solo numero, quia anima Petri et Socratis non distinguuntur nisi solo numero, sed animae intelletivae non habent materiam... Ergo multiplicitas poterit stare cum immaterialitate substantiae separatae" (Ibíd.).

[92] A continuación de cada lugar de Suárez doy el lugar referido del Comentario de Alejandro: DM, Index, lib. 2, c. 3, q. 2 (XXV, VIII) = Alej., lib. II, t. 15, fol. 47. DM. Index, lib. VI, c. 2, q. 2 (XXV, p. XXVIII) = Alej., lib. VI, t. 8, fol. 181. DM. Index lib. VII, c. 6 (XXV, p. XXXIII, = Alej., lib. VII, t. 20, fol, 200. DM. Index, lib. VII, c. 7. q. 3 (XXV, p. XXXIV) = Alej., lib. VII, t. 23, fol, 208. DM. Index, lib. VIII, c. 3, q. 1 (XXV, p. XLIII) = Alej., lib. VIII, t. 7, fol. 249. DM. Index, lib. VIII, c. 3, q. 3 (XXV, p. XLIV) = Alej., lib, VIII, t. 8; fol. 250. DM. Index, lib. X, c. 11 (XXV, p. LIX) = Alej., lib. X, t. 24, fol. 300. DM., 1, 1, 26 (XXV, 11) = Alej. lib. IV, t. 1, fol. 75. DM. 2, 2, 27 y 2, 3, 7 (pp. 79; 83) = Alej., lib. VIII, t. 16, fol. 258. DM. 6, 11, 6 (p. 250) = Alej., lib. X, t. 26, fol. 303. DM. 9, 3, 4 (p. 325) = Alej., lib. II, t. 6, fol. 35. DM. 15, 10, 5 (p. 537) = Alej., lib. VII, t. 33, fol. 218. DM. 16, 2, 5 (p. 575: cita Alex. Alensis, 7 Met. t. 13 entre

tratados anteriormente son, empero, los que denotan una influencia de mayor cuantía e importancia por su especial significación en el sistema del Doctor Eximio. Por esto nos hemos detenido más en su consideración y examen. Y con ello queda satisfecho el principal empeño de nuestro estudio.

Para terminar, juzgo de interés presentar en abreviada semblanza la figura filosófica de Alejandro de Alejandría, tal como se nos descubre en el conjunto de su obra. Fabro califica al doctor franciscano *anti-tomista*, sin atenuaciones ni distingos. Nos parece poco justa y exacta esta calificación, y más con el matiz de oposición sectaria y sistemática con que Fabro la aplica. Veuthey, después de un profundo y detenido estudio de las obras de Alejandro, no ha encontrado rastro del tal sectarismo. Al contrario, Veuthey nota con admiración que Alejandro no cita nunca adversarios; rara vez juzga falsas sus tesis; con ejemplar modestia, expuestos los argumentos contrarios, suele decir: "*Est alius modus dicendi qui mihi videtur melior...*" Esta moderación, como observa el mismo autor, puede atribuirse a espíritu de caridad; pero puede también provenir de la convicción de que nuestro lenguaje material tiene no poco de relativo e imperfecto, convición de qué, bajo fórmulas al parecer contrarias, puede con frecuencia expresarse una verdad fundamentalmente idéntica, si bien captada o vista desde ángulos diversos [93]. Consideración ésta bien fundada y legítima, muy necesaria en verdad para el ecuánime enjuiciamiento de sistemas y doctrinas, con noble afán de comprensión e inteligencia, sin malsano gusto en descubrir hostilidades y antagonismos.

Alejandro es, ante todo, un filósofo cristiano; la filosofía cristiana es la medula de todo su pensar; los principios fundamentales y comunes de esa filosofía los defiende y profesa con firme persuasión de su valor perenne e inmutable. Es de la escuela franciscana, y esto significa espíritu y modo de visión ya más particular y definida de aquel tesoro de verdades, que son patrimonio de toda filosofía cristiana. Necesidad de lo concreto, de lo real existente, poca estima de lo abstracto, afición a las perfecciones relativas del mundo real, como gradas que llevan a la altura de lo Absoluto, a la plenitud de ser y perfección, que Dios es: he aquí los rasgos más característicos de ese espíritu y modo de visión. Pero si atendemos a la obra escrita de Alejandro y en particular a su Comentario a la Metafísica de Aristóteles, veremos que su filosofía no se presta fácilmente a un encasillado, a la etiqueta simple y categórica. Sigue a Aristóteles, y en profesión del más observante aristotelismo, propugna tesis muy fundamentales: la distinción de razón de esencia y existencia, el acto entitativo de la materia prima, etc.; pero se opone al filósofo en

---

los que niegan que las cualidades intencionales se eduzcan de la potencia del sujeto). DM. 32, 2, 3 (XXVI, p. 320) = Alej., lib. IV, t. 2, fol. 76. DM. 35, 3; 35 (p. 450) = Alej., lib. V, t. 33, fol. 164. DM. 35, 3, 37 y 40 (pp. 451-2) = Alej., lib. X, t. 26, fol. 303. DM. 39, 2, 22 (p. 516) = Alej., lib. V, t. 14, fol. 120. DM. 40, 5; 10 (p. 553) = Alej., lib. III, t. 17, fol. 73. DM. 47, 15, 2 (p. 840) = Alej., lib. V, t. 20, fol. 139.

[93] L. c., n. 253, p. 464.

otras cuestiones, como son la de la inmultiplicabilidad de las formas separadas, la de la eternidad del mundo y la de su posibilidad *ab aeterno*. Sin compromiso de escuela trata en otros puntos de conciliar aristotelismo y agustinismo: así, por ejemplo, en la teoría de la forma en potencia respecto de una forma en acto, haciendo así posible la pluralidad de formas en un mismo compuesto [94]; en la doctrina de la abstracción, que trata de componer con la iluminación agustiniana, haciendo del entendimiento agente participación de la luz divina [95].

Con el escotismo tiene Alejandro fundamentales coincidencias. Coincide con Escoto en la formulación de la distinción formal *ex natura rei* [96]. Pero disiente de Escoto en punto no menos importante como es el de la analogía del ser; de la intuición, en el sentido de Escoto, tampoco hay rastro en Alejandro; éste niega asimismo la tesis escotista de la prioridad del conocimiento de lo singular respecto del conocimiento de lo universal [97].

Por lo que a Santo Tomás se refiere, las discrepancias son importantes y numerosas; algunas ya las conoce el lector [98]. Pero de ninguna manera se podrá encontrar en la obra de Alejandro, como hemos insinuado, una hostilidad sistemática a la doctrina del santo maestro; por el contrario, son tantas las tesis comunes que, como en su lugar queda dicho, Natalis Alexander llegó a creer que el verdadero autor del Comentario a la Metafísica del pseudo Alensis era el mismo Tomás de Aquino.

Esto es Alejandro de Alejandría: realista, tradicional, espíritu afanoso de encontrar la verdad en cada parcela de ser que el hombre y las cosas le descubren; sin prejuicios de escuela, sin compromisos de sistema o de secta. Suárez no anduvo mal aconsejado al dejarse enseñar por el autor del Comentario a la Metafísica aristotélica, que en 1572 apareciera en Venecia con el nombre de Alejandro de Alés.

RAMON CEÑAL, S. I.

Madrid, febrero, 1948.

---

[94] Lib. 7, t. 60, fol. 242 r.: "... impossibile est, quod ex duobus quae se habent ad modum formae, fiat unum, quia sic ex duobus existentibus in actu, fieret unum: unde si duae formae sint in eodem (sicut quidam ponunt) oportet quod una sit in potentia respectu alterius, et reliqua in actu". Cf. Veuthey, l. c., n. 251, p. 193 ss.

[95] Lib. VII, t. 28, fol. 212 ss. Veuthey (l. c., n. 246, pp. 319 ss.) expone ampliamente la doctrina de Alejandro sobre la naturaleza del conocimiento.

[96] En la cuestión quodlibetal, editada por Jansen (l. c., p. 538) escribe Alejandro: "ponit ergo haec positio quod inter diversitatem plurium rerum, quarum una nullo modo est alia, et inter diversitatem rationum factam per intellectum potest dari diversitas sive non identitas media. Quae non est propria essentiarum vel individuorum, quia talis est maxima diversitas rerum, sed diversitas perfectionum contentarum in eadem re et quasi integrantium unum totum perfectionabile. Quae quidem identitas vel diversitas... praecedit omnem actum intellectus". Es interesante notar que en el Comentario a la Metafísica, que es anterior al Quodlibeto, no se encuentra aún indicio alguno de esa manera de distinción media entre la real y la conceptual; sólo estas dos maneras de distinción parece tener aquí en cuenta Alejandro. (Cf., lib. V, t. 11, fol. 116 r.; ibíd., t. 15, folio 125 r.)

[97] "Secundum cognitionem intellectivam universalia priora sunt; secundum sensitivam autem particularia et singularia sunt priora" (Lib. V, t. 16, fol. 129 r.)

[98] Cf. supra, nota 14.

LINEAS FUNDAMENTALES DEL SISTEMA METAFISICO DE SUAREZ

SUMARIO

PRÓLOGO.
INTRODUCCIÓN.—DIVISIÓN.

PARTE I: Nociones preliminares del sistema en general.
§ 1.º—Elementos esenciales.
A. Materia.
B. Forma.—Principios gnoseológicos.—Principios demostrativos.—Principios metodológicos.—Problemática.—Solución a la problemática.—Corolarios; sistema y verdad.
§ 2.º—Virtudes y vicios del sistema.
§ 3.º—Utilidad y necesidad del sistema.
§ 4.º—Manera práctica de adquirir el sistema.

PARTE II: Sistema metafísico de Suárez.
§ 1.º.—Elementos esenciales.
A. Materia.
B. Forma.—Principios gnoseológicos.—Principios demostrativos.—Principio metodológico de la doble vía.—Problemática.—Solución a la problemática.
§ 2.º—Propiedades del sistema suareciano.—Su característica.—Su amplitud.—Simplicidad.—Fecundidad.

PARTE III: Aplicación del sistema a algunas materias particulares.
§ 1.º—Angeles.
§ 2.º—Hombre.
A. Como ente físico.
B. Como ordenado a la verdad.
C. Como ordenado a la moral de honestidad racional.
D. Como ordenado a la moral de vasallaje.

CONCLUSIÓN.

PARA valorar con justicia los méritos de los grandes autores es necesario tener en cuenta la visión sistemática y unificadora que inspira y rige todos sus trabajos científicos.

Sin esta visión unificadora no hay posibilidad de captar su pensamiento profundo y original. Se admirará la fecundidad de un ingenio que ha podido producir tantos volúmenes; la inmensidad de su erudición, que ha podido dominar todo lo que se escribió en edades pasadas y lo que se produjo por sus contemporáneos; la penetración de su crítica, que supo adentrarse en los fundamentos de todas las opiniones más profundamente, tal vez, que los mismos autores de ellas; pero sin la mirada sintética y unificadora, origen de tal fecundidad, penetración y eru-

dición, se andará como por un laberinto, en el que no se sabe ni a dónde llegaremos ni de dónde partimos; se experimentará la impresión del viajero que, después de andar por los montes y caminos de un país, no se ha formado, sin embargo, idea de la unidad y estructura orográfica e hidrográfica ni de la red de sus vías de comunicación: sabrá muchos pormenores, pero no sabrá nada del conjunto; no se estimará justamente la obra del autor.

No sólo es necesario poseer esta vista sistemática para apreciar el mérito del autor, sino también para leer con provecho sus escritos y para no dejarse influenciar por las críticas de los que lo juzgan sin haberlo leído por sí mismos o de los que lo han leído cargados de prejuicios.

Uno de los autores más fecundos, más penetrantes y de más amplia erudición es Suárez. En él, así el conjunto como cada una de sus partes están sometidos a la más estricta unidad sistemática. Y como es frecuente desconocer esto, creemos que las presentes líneas ayudarán a los tres fines indicados, a saber: al aprecio de sus méritos, al fruto de su lectura y a la desconfianza de críticas infundadas.

Tres partes contendrá nuestro trabajo: en la primera, daremos algunas nociones preliminares acerca de lo que es un sistema en general y un sistema metafísico y filosófico en particular, para que se pueda apreciar cómo Suárez ha cumplido sus exigencias; en la segunda parte expondremos el sistema metafísico de Suárez; en la tercera, haremos algunos aplicaciones a campos particulares de la Metafísica y de la Psicología y Ética.

El tema es inmenso, y sólo podremos hacer breves indicaciones en cada punto de los indicados.

Parte I. — Nociones preliminares acerca del sistema en general.

Sistema en general es el conjunto de elementos materiales o no materiales, ligados y relacionados entre sí de tal manera que formen un todo orgánico.

Según esta definición, puede haber muchas clases de sistemas, verbigracia: sistema material y sistema científico. Sistemas materiales serían el sistema orográfico, hidrográfico o de vías de comunicación de un país; y sistemas científicos serían, verbigracia, los sistemas de física, de matemáticas y de filosofía.

El sistema científico podría describirse diciendo que es un conjunto de proposiciones sobre determinado objeto, las cuales se unifican bajo algún principio que explica *a priori* la verdad de ellas y su conexión [1].

[1] Por aquí se ve la diferencia entre ciencia y sistema. Ciencia, como acto, es todo conocimiento cierto adquirido por demostración *a priori* o *a posteriori* o por testimonio, como sucede en la ciencia histórica. Como disciplina, ciencia es el conjunto ordenado de proposiciones demostradas *a priori, a posteriori* o por testimonio. Pero la ciencia, en sentido estricto, es más restringida. Como acto, es todo conocimiento cierto adquirido por demostración *a priori,* y como disciplina, es el conjunto de proposiciones ciertas adquiridas por demostración *a priori* y unificadas bajo algún principio que

Según esta descripción, en todo sistema hay elementos esenciales, que podríamos llamar su materia y su forma, y además hay ciertas circunstancias que lo valoran o desvirtúan, y que podríamos llamar sus virtudes y vicios. Se puede, además, examinar la utilidad y necesidad del sistema y la manera práctica de adquirirlo; sobre cada uno de estos puntos diremos algunas palabras.

§ I.—*Elementos esenciales.*

A) *Materia.*

La materia de un sistema está determinada por la índole de la ciencia que se trate de sistematizar y por las verdades que sobre esta materia se demuestren bajo el fin específico de la ciencia; la índole de la ciencia se conocerá por su definición.

B) *Forma.*

Forma es la unificación que se hace de las verdades descubiertas, bajo un principio unificador que explique *a priori* las verdades y su conexión. Para tener un sistema no basta la unificación de la materia bajo ciertas categorías lógicamente ordenadas entre sí siguiendo una división comprensiva del asunto; así, en metafísica no basta tratar primero del ser absolutamente considerado, y después las divisiones supremas de Increado y creado en general, y después las subdivisiones del ser creado en substancia, así en general como en particular, y en accidente, en general y en particular. Es necesario, además de esta ordenación lógica de la materia y de las proposiciones que sobre ella se demuestren, señalar algún principio ontológico que explique *a priori* su verdad y su conexión [2].

Esta unificación se obtiene por medio de ciertos principios y presupuestos, como son principios gnoseológicos, principios de razón, principios metodológicos, la problemática, la recta solución de la problemática y la aplicación de dicha solución a las diversas materias pertenecientes, directa o indirectamente, a la ciencia que se trate de sistematizar. Expliquemos estos puntos por separado.

Los *principios gnoseológicos* establecen la aptitud de la mente para conocer la verdad y determinan las fuentes y criterios de la verdad y de la certeza. Estos principios son el presupuesto de toda ciencia real.

Los *principios demostrativos* que emplea el sistema son ciertas proposiciones o juicios que enuncian leyes generalísimas del ser y pueden ser premisas en los raciocinios que se hacen en la sistematización científica [3]: se diferencian de los principios del ser, porque los principios

---

las explique *a priori*. Puestas estas nociones se ve que ciencia, en el sentido estricto y como disciplina, es lo mismo que sistema científico. Este es el ideal científico de Aristóteles y de todo el que desea un saber profundo, no solamente en las ciencias filosóficas, sino también en las ciencias positivas.

[2] Si no se llega a esta cumbre no habrá sistema ni, por tanto, saber profundo y unificado. Habrá eclecticismo, erudición, saber cosas; pero no habrá sabiduría, sistema, unificación del saber.

[3] DM 1 I 27; y s. V, 37. Nuestras citas se refieren siempre a la Editio princeps, Salamanca, 1597.

del ser no son proposiciones ni juicios, sino cosas que están ahí fuera originando aquello de que son principios, como el fuego, que está quemando un leño, es principio de la combustión. Sin embargo, hay una gran conexión entre los principios de razón y los principios del ser: los principios de razón son con frecuencia expresión de los principios del ser, y los principios del ser son objeto de los principios de razón. El sistema científico consta de principios de razón que hablan con frecuencia sobre los principios del ser, pero no consta de principios del ser que nadie haya conocido ni formulado en proposiciones: ellos no son ciencia, sino objeto de la ciencia.

Los principios de razón que se emplean en un sistema son de muchas categorías. Unos son comunísimos a todas las ciencias, como los de contradicción y de causalidad; otros son peculiares a una ciencia particular, otros son especiales de un autor, dentro de la misma ciencia, y, por fin, otros son los que constituyen el centro y núcleo mismo del sistema.

Los principios que constituyen un sistema no son los principios generalísimos a todas las ciencias, sino el principio unificador que explique *a priori* el ser y sus atributos o leyes. Los principios, que no son la clave de la unificación y son peculiares a ciertos autores, no constituyen el sistema, pero pueden darle un matiz o carácter especial; y a veces los no entendidos llaman a estas peculiaridades el sistema metafísico de algún autor, siendo así que no son su sistema, sino principios particulares para explicar ciertas parcelas del ser, que después se unirán al sistema total. Así, los que en Física admiten la teoría electrónica admiten el mismo sistema físico, aunque tengan sus particularidades en concebir la disposición de los últimos elementos electrónicos dentro del átomo.

Los *principios metodológicos* de que aquí tratamos no son las reglas todas del método científico, las cuales se han de aprender en la lógica, sino el empleo escrupuloso de la *doble vía de que consta el sistema*, que es la vía de *ascenso*, o de invención o analítica, y la vía de *descenso*, o de explicación [4]. La vía de *ascenso* (o invención o análisis) tiene por objeto llegar al conocimiento de alguna esencia particular o de algún predicado esencial, y éste es el presupuesto de toda sistematización; la vía de *descenso* (o de explicación o de síntesis) tiene por objeto demostrar cómo la esencia particular o predicado esencial ya averiguado es la razón *a priori* de las propiedades y fenómenos antes conocidos por la vía de ascenso y de otras nuevas propiedades y fenómenos que por esa vía no se conocían. En la vía de *ascenso* o de invención tienen lugar todas las formas de argüir, por inducción o deducción,

[4] La vía de ascenso se llama también analítica, porque va de lo particular a lo universal, de los efectos a la causa. Se llama también de invención, porque su misión es hallar la realidad y la esencia del objeto de la ciencia, o el fenómeno último y más universal, y su ley, por la que se expliquen todos los otros fenómenos y leyes particulares. La vía de descenso se llama también sintética, porque parte de lo simple a lo compuesto, de la causa a los efectos, de la razón a lo razonado, de lo anterior ontológicamente a lo posterior ontológicamente.

por pruebas directas o indirectas; más en la vía de *descenso* tiene sólo cabida la deducción *a priori*: de aquello que ontológicamente es razón o antecedente, se concluye el razonado o el consiguiente. La regla áurea en ambas vías es que no se acepte ningún principio ni premisa si no es con prueba rigurosa, y que no se le dé más valor que el que las pruebas dan, teniendo en cuenta que *pejorem semper sequitur conclusio partem*: si los principios son falsos o dudosos o discutibles, del mismo modo las conclusiones serán falsas o inciertas o discutibles, y todo el sistema será falso, incierto o discutible.

La *problemática* siempre es la misma en cuanto a la forma, en toda clase de sistematizaciones, y se reduce a la pregunta siguiente: ¿Cuál es la razón *a priori* del ser y de sus atributos o cuál es el fenómeno y la ley más universal que es razón *a priori* de todos los fenómenos y leyes particulares?

Para entender lo dicho es necesario tener en cuenta que el sistema puede ser particular o universal.

El sistema particular trata de algún objeto particular, y el universal trata de todo el ser bajo sus aspectos más comunes y bajo las divisiones del ser que no salgan fuera del objeto formal de la ciencia.

En el sistema particular se averigua por la vía de ascenso la realidad y constitutivos de la esencia del objeto de que se trata; y por la vía de descenso se explican *a priori*, partiendo de la esencia ya conocida, los atributos que ya se conocían por la vía de ascenso y otros nuevos que por esa vía no se conocían. De esta manera hemos hallado la razón *a priori* de los atributos, que es la esencia; pero no hemos hallado todavía la razón *a priori* de la esencia misma de que se trata.

En el sistema universal se trata no sólo de la razón *a priori* de los atributos de una esencia particular, que es la misma esencia particular, sino principalmente de la razón *a priori* de la posibilidad de esa esencia, cuando no se trata de la última razón *a priori* que explica toda otra realidad, pues entonces claro es que ella no podrá tener razón *a priori*, sino solamente razón suficiente formal de su inteligibilidad. Así, en la metafísica se trata del ser y de la razón *a priori* de sus atributos, que es el mismo ser; del ser Increado y de la razón *a priori* de sus atributos, que es el predicado ser por esencia. Se trata también del ser por participación, y se averigua la razón *a priori* de sus atributos, que es el predicado ser por participación, y asimismo de la razón *a priori* de la posibilidad del ser por participación, que es la infinita eminencia y fecundidad o imitabilidad de la divina esencia. Por fin, cuando las demás ciencias filosóficas, como son la Cosmología y Psicología, han terminado su oficio de averiguar cuál es la esencia de su objeto, y cómo por esta esencia se explican *a priori* los atributos de dicha esencia, se hace un conato en la metafísica por investigar la razón *a priori* de la posibilidad de dichas esencias, y se halla que unas veces la razón *a priori* próxima y necesaria es algún predicado esencial del ser creado, y así el accidente se funda en la potencialidad del ser por participación, y otras veces la

razón próxima y necesaria es algún atributo de la divina esencia, cual es su divina imitabilidad.

Se ve, pues, cómo el sistema siempre busca la razón *a priori* de los atributos del ser, que son las esencias de los seres, y la razón *a priori* de la posibilidad misma de esas esencias, que es la imitabilidad de la divina esencia.

Razón a priori:

Para que el sentido de la problemática quede bien declarado, será necesario explicar qué es razón *a priori*, sus clases, cuál de ellas investigamos en el sistema y cómo se ordenan los consecuentes o razonados de una razón *a priori*.

Razón *a priori* es uno de los casos de la razón suficiente, y por eso será necesario explicarla brevemente.

Razón suficiente es todo aquello que determina la esencia, la existencia y la inteligibilidad de una cosa; es aquello, lo cual puesto necesariamente se pone la cosa, y no puesto, necesariamente no se pone la cosa; es aquello que es necesario y basta para que la cosa quede determinada en su quiddidad, existencia e inteligibilidad.

Esta razón suficiente puede ser de tres clases: o es realmente distinta del razonado o consiguiente, o es distinta sólo según la mente, o no es distinta ni realmente, ni según la mente.

Cuando la razón suficiente es realmente distinta del consiguiente, es verdadera causa, y será una de las conocidas en la ontología, a saber: eficiente, final, ejemplar, material, formal [5].

Cuando la razón suficiente no se distingue realmente del consiguiente o razonado, sino sólo según la mente, se llama razón *a priori* meramente ontológica. Tiene lugar cuando una razón objetiva se concibe cómo causa, presupuesto u origen de la otra; porque si fueran realmente distintas, la una sería causa de la segunda y no viceversa, o porque la una se concibe como presupuesto necesario de la segunda o no al revés [6].

Y cuando la razón suficiente no se distingue del razonado o consiguiente ni en realidad ni mentalmente, se llama razón suficiente meramente intrínseca; como cuando se dice que una cosa es tal por la índole intrínseca de las notas que consta: y así decimos que el triángulo tiene tres ángulos por ser ésta su índole; y que el alma humana es alma de hombre y no de otra clase por su misma índole.

La razón suficiente, cuando es realmente o según la mente distinta del consiguiente, se llama razón *a priori* del consiguiente. Y con esto queda suficientemente declarado qué es razón *a priori*: es aquello que es o se concibe como causa u origen de otra cosa que se llama el consiguiente o razonado.

---

[5] Suárez trata largamente la materia de las causas (DM 12-27), y dice que las trata, no sólo como seres y como propiedades de los seres, sino también como principios y razones *a priori* del ser, el cual aspecto es sumamente necesario para la construcción sistemática (DM 1 II 15; d. 12, introd.).

[6] DM 1 I 27, y s. V, n. 37, y d. 12, introd.; estas causas o razones *a priori* más bien se dicen razones del conocer *a priori* que razones *a priori* de ser, 1 V 37.

Todas las cosas tienen su razón suficiente, porque es imposible que haya realidad alguna existente o posible, y no tenga aquello que es necesario y suficiente para que sea lo que es. Mas no todas las cosas tienen razón suficiente en los tres sentidos mencionados: el ser por esencia tiene razón suficiente formal intrínseca de su esencia, de su existencia e inteligibilidad; pero esa razón suficiente no es *a priori,* sino sólo formal intrínseca, que consiste en ser una esencia que existe por su misma índole. En cambio todas las cosas contingentes tienen razón suficiente en dos sentidos: en el sentido de razón suficiente meramente intrínseca de su esencia, que es la índole misma de las notas de que constan, y razón *a priori* realmente distinta, en que se funda su posibilidad ó su existencia, que, en último extremo, es Dios. Finalmente, si se trata de atributos distintos de sus antecedentes, solamente según la razón, éstos tienen razón suficiente también en dos sentidos: en el sentido de razón suficiente meramente intrínseca, que es su misma índole, y en el sentido de razón *a priori* ontológica, porque se conciben derivados de sus antecedentes.

¿Cuál de estas razones suficientes investigamos en el sistema? Investigamos las razones suficientes de las cosas en todos los sentidos de que sean capaces. Buscamos la razón suficiente meramente intrínseca cuando queremos saber la índole íntima de las cosas; y la razón suficiente en el sentido de verdaderas causas cuando se trata de cosas capaces de tal razón *a priori,* como son todas las esencias creadas o creables, y las propiedades físicas de las cosas y toda clase de efectos reales; y buscamos la razón suficiente meramente ontológica cuando se trata de atributos que no se distinguen realmente de su antecedente; pero ante todo buscamos las razones suficientes *a priori,* porque éstas son las que establecen la conexión ontológica y científica entre unas realidades y otras.

Las razones *a priori* pueden ser *próximas y remotas.* La *próxima* es aquella que se junta inmediatamente con el razonado o con el consiguiente, sin que se interponga ninguna otra; así, puesta la hipótesis de la interposición de la luna entre el sol y la tierra, se sigue sin más el eclipse. *Remota* es aquella que no se junta inmediatamente con el razonado o con el consiguiente, sino mediante otro predicado derivado del primero: así lo espiritual es razón *a priori* de lo voluntario, mediante el atributo de intelectual derivado de lo espiritual.

Pues bien, cuando en el sistema investigamos las razones *a priori* de las esencias y de sus atributos, investigamos las razones próximas y necesarias, no las remotas ni libres. Porque las razones *próximas y necesarias* son las que hacen saber por qué y cómo el consiguiente se sigue del antecedente de una manera necesaria e inviolable, que es lo que busca la ciencia. La voluntad libre es razón *a priori* de todos sus efectos, mas como no es una razón *a priori* necesaria, no pertenece estrictamente al campo de la ciencia *a priori,* sino más bien al campo de la historia.

Por fin, los atributos que se derivan *a priori* de una esencia o de un predicado esencial se derivan de él *linealmente* o *paralelamente.* Así, cuando de lo espiritual se deriva lo intelectivo, y de lo intelectivo lo volitivo, y de lo volitivo lo libre, estos atributos se derivan *a priori lineal-*

mente del predicado espiritual, porque cada uno de ellos es razón próxima y necesaria del siguiente. Y cuando de lo espiritual se deriva inmediatamente lo incorruptible y también lo intelectivo, ambos atributos se derivan paralelamente del predicado espiritual. En la sistematización de una ciencia la derivación *a priori* se hará linealmente o paralelamente, según la capacidad de la materia, y no es esencial una u otra manera de deducción [7].

El último elemento formal en todo sistema es *la solución de la problemática* o *respuesta a las preguntas propuestas*, y esa respuesta ha de ser uno o varios principios que indiquen cuál es la razón *a priori* así del ser como de sus atributos y propiedades. Enunciado el principio sistematizador, ya no queda más labor que aplicarlo a todo ser y a todo aspecto del ser incluído bajo la amplitud de la ciencia de que se trata, con dos fines: primero, para hacer ver cómo el ser y sus atributos conocidos por la vía de ascenso quedan explicados *a priori* por el principio propuesto, y segundo, para descubrir nuevos seres o atributos que no se conocían por la vía de ascenso y que, sin embargo, se deducen *a priori* del principio propuesto.

Mas no siempre obtenemos el fin apetecido.

Unas veces hallamos con verosimilitud la razón *a priori* de los fenómenos y de sus leyes particulares, que es otro fenómeno más universal, y su ley, como sucede en las ciencias positivas con la teoría electrónica. Mas no hallamos la razón *a priori* de ese fenómeno último y de su ley ni en las ciencias positivas ni en la filosofía. No en las ciencias positivas, porque la razón *a priori* de ese fenómeno último es la naturaleza y esencia íntima de las substancias y objetos que se estudian, y las ciencias no investigan las esencias de los objetos que estudian, sino solamente su modo de obrar. No en la filosofía, porque aunque la filosofía señale la esencia de las cosas como razón *a priori* de los fenómenos y de sus leyes, sin embargo no explica cómo y por qué la esencia es raíz de esos fenómenos y de sus leyes, sometidas precisamente a tales fórmulas geométricas o algébricas más bien que a otras; para ello se necesitaría tener conocimiento comprensivo de los objetos, el cual nos falta. Y así, nunca sabremos la razón *a priori* esencial por qué el cuerpo cae con tal aceleración, o por qué para aprender una serie de sílabas sin sentido se necesitan en promedio tantas repeticiones y no más ni menos.

Otras veces hallamos la razón *a priori* de los atributos, que es la esencia del objeto estudiado, y la razón *a priori* de la posibilidad de esa esencia, que es la imitabilidad de la divina esencia; y eso sucede al estudiar el ser creado en cuanto tal, las substancias puramente espirituales y los predicados precisivamente inmateriales, como son la substancia, la vida, el conocimiento, la inteligencia, la voluntad, la libertad, la potencia activa; porque como en Dios se hallan formalmente esos atributos, fácilmente se comprende cómo y por qué puede ser razón *a priori* de tales perfecciones creadas.

---

[7] DM 3 III 7.

Otras veces hallamos la razón *a priori* de los atributos y operaciones, que es la esencia del objeto estudiado, y también cuál es la razón *a priori* de la posibilidad de la esencia; pero no podemos conocer cómo y por qué esa razón *a priori* explica la posibilidad de la esencia. Así, fácilmente podemos señalar que los cuerpos vivientes o no vivientes se fundan como en razón *a priori* de su posibilidad en la imitabilidad de la divina esencia. Pero no podemos señalar cómo y por qué la divina esencia es imitable en esos grados y modos de ser corpóreo, ya que en Dios no hay nada de materialidad o corporeidad que pueda ser el fundamento de tales esencias. Estas esencias corporales tienen sus aspectos precisivos que prescinden de la materia, como la substancia, fuerza y vida, etc., y en éstos sabemos cómo y por qué la esencia divina puede ser su fundamento; pero en las ulteriores determinaciones materiales no sabemos cómo y por qué la esencia divina es el fundamento de su posibilidad.

Por fin hay una razón *a priori*, la cual ya no tiene otra razón *a priori*, por ser la primera en todos los aspectos posibles, como es el ser por esencia, y entonces nos contentaremos con dar la razón suficiente formal, meramente intrínseca, de su posibilidad y de su realidad, que es la necesidad absoluta de su actualidad.

Por consiguiente, al investigar la razón *a priori* del ser y de sus atributos, esto se ha de entender según la capacidad de la materia de que se trata.

Corolarios:

1. *Relaciones entre el sistema y la verdad.* Brevemente podremos decir que no hay conexión necesaria entre unificación sistemática y verdad de las proposiciones que en él se afirman. Y así, algunas veces puede haber un sistema falso cuyas conclusiones principales sean verdaderas: los sistemas católicos profesan las mismas doctrinas fundamentales, que son verdaderísimas y certísimas, y, sin embargo, son tan opuestos que necesariamente algunos de ellos serán falsos. Otras veces puede suceder que las conclusiones sean falsísimas y, sin embargo, el sistema sea recto o lógico y perfectamente unificado, como son los sistemas de Hegel y de Espinoza. Por eso la sola unidad y coherencia del sistema no es argumento de que esté basado en la verdad, ni la verdad de las proposiciones particulares es argumento de que el sistema sea verdadero.

2. De aquí podríamos pasar a preguntar *qué tiene más importancia:* la sistematización perfectamente unificada o la verdad de las conclusiones. A lo cual hay que responder que lo preferible es juntar las dos cosas: un sistema perfectamente unificado y conclusiones verdaderas y apoyadas en fundamentos indestructibles. Mas cuando no se puedan hermanar las dos cosas por la debilidad del entendimiento, entonces es preferible poseer muchas verdades demostradas y ciertas, con carencia de sistema, que poseer un sistema muy unificado, pero estructurado con proposiciones y principios falsos. *Hemos de hermanar en lo posible ambas cosas, como lo hizo Suárez, porque sin verdades ciertas*

el sistema no es sólido, y sin unificación sistematizadora el saber no es profundo.

Hasta ahora hemos hablado de los elementos esenciales del sistema en general, que son su materia y su forma, y de los diferentes elementos de la forma. Ahora hablaremos de las circunstancias que valoran o desvirtúan un sistema y son sus virtudes y sus vicios.

§ 2.—*Virtudes y vicios del sistema.*

Las *dotes* que valoran un sistema son las siguientes: orden en la disposición de la materia, claridad y elegancia en la exposición, amplitud de información, penetración y severidad en la crítica de los argumentos favorables y desfavorables, selección atinada de las opiniones, ponderación en calificar el grado de adhesión que merecen las doctrinas, amor sincero de la verdad, inmunidad de prejuicios de todas clases y del servilismo de la sola autoridad, solidez y originalidad.

Estas dotes no son el sistema, como algunos equivocadamente piensan, pero recomiendan el valor de un sistema. Puede no haber orden riguroso en las materias, ni diafanidad o elegancia en la exposición, y, sin embargo, puede existir un sistema metafísico, como sucede en los libros de la metafísica de Aristóteles; y la razón es porque con estos defectos externos pueden darse los elementos esenciales de que antes hemos hablado. Y, por el contrario, puede haber orden en la disposición de la materia, diafanidad y elegancia en la exposición, y sin embargo puede faltar el sistema, porque no se hace ver la trabazón de las verdades entre sí, ni de todas con respecto a un último principio ordenador; tales son muchos manuales de filosofía y de otras ciencias: estos manuales enseñan cosas de filosofía, pero no dan la filosofía ni enseñan a filosofar.

Por las dotes que valoran el sistema se pueden adivinar los *vicios* que lo pueden afear, de los cuales enumeraremos algunos, como son: falta de orden, oscuridad, inelegancia, escasez de información, superficialidad en la crítica y en la selección de opiniones, exageración en graduar la adhesión que las doctrinas merecen; prejuicios de cualquier clase, como serían el partidismo por un grupo social, o por una persona, o por una doctrina que se recibió en la adolescencia; o el servilismo ante la sola autoridad; o el procurar la coherencia sin cuidarse de fundamentar los principios; el intuicionismo, que, invocando pretendidas evidencias, rehuye el trabajo fatigoso de una prueba rigurosa; el dar más fuerza a las conclusiones que la que tienen los principios, y, por fin, la falta de originalidad.

§ 3.—*Utilidad y necesidad del sistema.*

Grande es la necesidad de poseer un sistema y de atender a la sistematización, así particular como universal, ya se trate del discípulo que trabaje por asimilarse una ciencia, ya del profesor que la enseña.

Las razones siguientes demostrarán nuestro aserto:

a) El hombre tiende a un saber *unificado*, y por eso tiende a reducirlo todo a la unidad; así lo demuestra la historia de la humanidad, que desde los albores del reflexionar filosófico hasta los refinamientos positivistas, idealistas y existencialistas pretende reducir todo el saber a un solo principio y todo el ser a una sola realidad. Ahora bien, este saber unificado es el sistema; luego la naturaleza humana tiende innatamente a la sistematización del saber.

b) El hombre tiende además a un saber *profundo*, en que penetre las últimas razones de las cosas, y esto *a priori*, asemejándose en esto a Dios, que en su esencia, razón de toda realidad, ve todos sus atributos y todas las esencias creables, y en las esencias ve las propiedades de ellas y sus fenómenos: ahora bien, este saber profundo y *a priori* es el sistema; luego el hombre tiende naturalmente a la sistematización del saber.

c) Por fin, el hombre desea un saber *realístico*, con el que reproduzca en su mente la realidad tal cual es; mas la realidad está ontológicamente sistematizada o ligada con infinitos nexos consigo misma y con Dios, como con último principio y raíz *a priori* de su posibilidad y de sus perfecciones; luego el hombre desea innatamente el saber sistematizado.

d) Por el contrario, sin el sistema el hombre no puede tener ese saber unificado, ese saber profundo y *a priori* parecido al de Dios, ni ese saber realístico acabado, al cual tiende, y, por consiguiente, no podrá tener el goce mental que se produce con la satisfacción de las exigencias naturales.

§ 4.—*Manera práctica de adquirir el sistema.*

¿Y cuál es la manera práctica de ir adquiriendo el saber sistemático? Se ha de proceder por partes, como se procede en las aulas de la Iglesia. *Primero* se ha de hacer la sistematización particular de cada una de las partes que se estudian, como son crítica, cosmología, psicología y, por fin, se ha de hacer la sistematización universal, parte en la metafísica general y parte en la teodicea.

En cada una de las disciplinas filosóficas particulares se hará la sistematización particular en dos etapas. En la primera, por vía de ascenso, se establece bien cuál es la esencia íntima del objeto que se estudia, por ejemplo, la esencia del hombre en la psicología; esto se hace por los procedimientos conocidos; primero se examinan los fenómenos y su naturaleza, después se determinan las propiedades y atributos de esa esencia, como son entendimiento, voluntad, actividad transeúnte. Después, por la vía de descenso y partiendo de la esencia ya conocida, se demuestra cómo esa esencia es la razón *a priori* de las propiedades conocidas por la vía de ascenso y de otras nuevas desconocidas por dicha vía, como son la inmortalidad, la creación *ex nihilo* por sólo Dios y las maneras especiales de obrar del alma separada.

Esta manera de sistematizar cada una de las partes de la filosofía es la común en todas las ciencias, aun en las positivas, con la diferencia que en las ciencias positivas, v. gr., en la física o química, no se trata de conocer la esencia y atributos esenciales, sino solamente los fenó-

menos y sus leyes, mientras que en la filosofía se trata de averiguar la esencia íntima de las cosas y sus atributos esenciales. Mas puesta esta diferencia de finalidad, la forma de sistematización es la misma en las ciencias positivas y en las disciplinas particulares de filosofía. Por esta causa en las ciencias positivas físicoquímicas por la vía de ascenso se sube de los fenómenos a establecer leyes cada vez más universales de los mismos hasta llegar a una ley universalísima, que es la estructura electrónica de la materia; y después, desde este fenómeno supremo y su ley, se explican *a priori* por la vía de descenso las leyes y fenómenos ya conocidos, y se descubren otros no conocidos antes por la vía de ascenso. Y en la filosofía por la vía de ascenso se llega a establecer la esencia íntima del ser, que se estudia por medio de sus fenómenos y propiedades; y después, por vía de descenso, se hace ver cómo la esencia íntima ya conocida es razón *a priori* de los fenómenos y propiedades conocidas por la vía de ascenso y de otras no conocidas antes por esa vía.

Un paso más se da en orden a la sistematización general en la ontología, como hoy se estudia. En ella se investiga la naturaleza del ser en cuanto tal y cómo el ser es raíz *a priori* de sus atributos, que son *unum verum, bonum causans*. En ella se comienzan a ver los principios que más han de influir en la sistematización y los datos que se han de unificar, como son la esencia de las criaturas en cuanto tales, que son esencial dependencia de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, y no la real composición de esencia y de existencia; las afecciones del ser creado en cuanto tal, como son contingencia, finitud, potencialidad física y mutabilidad, composición real de potencia y de acto, la cual no es de esencia y de existencia ni generalmente de materia y de forma, sino más bien de naturaleza y supositalidad, de naturaleza y acción creativa y conservativa, de naturaleza y de accidentes; la multiplicabilidad de los seres bajo la misma especie; las semejanzas unívocas y la composición de razón de género y de diferencia y de especie y de individuación; las semejanzas análogas entre substancia y accidente y entre las criaturas todas y Dios; el fundamento de los posibles en la esencia divina.

Digo que en la Ontología se comienza en algún modo la sistematización universal; y no se consuma porque, si bien se tocan principios y datos muy esenciales para la sistematización, sin embargo, ésos se toman como recibidos de la teodicea: tales son la infinita perfección de Dios, en virtud de la cual es análogo con las criaturas y es imitable por ellas; la dependencia esencial de la criatura con respecto al Creador; estas cosas no se dominan hasta saber que el ser por esencia es único y todo lo que hay fuera de él es por dependencia e imitación de él, etc.

La completa sistematización universal se hace, en teodicea, cuando se estudia la esencia metafísica de Dios, o sea el predicado que se concibe como primero en El, y del cual derivan *a priori* los demás predicados divinos y la posibilidad de la criatura; y cuando se investiga cuál es la esencia metafísica de las criaturas en cuanto tales, o sea el predicado que se concibe en ellas como primera diferencia respecto de Dios, que es la dependencia total de esencia y existencia, y cómo de este pri-

mer predicado se derivan *a priori* todos los demás predicados característicos de ellas.

Hechas estas observaciones preliminares acerca de lo que es la esencia del sistema, de sus virtudes y vicios, de su necesidad, utilidad y modo práctico de llegar a poseerlo, pasaremos ya a exponer el sistema metafísico del P. Suárez.

Para que nuestra investigación responda a lo que debe responder, conviene tener en cuenta las dudas que algunos levantan. Es muy frecuente decir que Suárez carece de sistema, aunque no le niegan otros méritos. Reconocen que hay en él una erudición y amplitud de materia inconmensurables; que ordena la materia de una manera genial, de suerte que su orden sirve de pauta imprescindible a todos los que después quieran hacer tratados de metafísica; que tiene claridad, elegancia, penetración en la crítica y severidad en las pruebas, y un método de trabajo dignísimo de ser imitado; y aun es frecuente concederle que tiene una coherencia lógica inquebrantable, contra la campaña que se hacía antes, cuando se le atribuía un eclecticismo en sentido peyorativo; pero carece, dicen, de la *gran síntesis:* Suárez va probando sus tesis y eligiendo las doctrinas que le parecen más verdaderas o más verosímiles, pero no tiene ni aspiración unificadora ni principio sistematizador, y por tanto carece de la llama vivificadora que puede fecundizar la inteligencia de los que lo leen y lo frecuentan.

Mas un examen atento de la obra de Suárez nos hará ver lo infundado de tales reprensiones. Una cosa hemos de conceder, y es que si bien en Suárez se dan las dos vías, la de ascenso y la de descenso, la de invención y la de explicación, las pruebas fatigosas y críticas de las sentencias contrarias y las vistas sistematizadoras de las partes y del conjunto, sin embargo, es inmensamente más larga la parte dedicada a la vía de ascenso, a las pruebas positivas y a la crítica de autores, que la dedicada a las vistas sistematizadoras. Esto se debe a que realmente la vía de ascenso es el elemento indispensable para la sistematización, y sin la cual el sistema sería un castillo fantástico o un cúmulo de ruinas, más bien que un sistema científico. Y esto que hace Suárez, lo hacen siempre todos los autores que quieren proceder sólidamente. Mas esto lo hace Suárez sin olvidar las vistas sistematizadoras, antes dándoles la atención que se merecen, como veremos.

Parte II.—Sistema metafísico de Suárez.

Para exponer el sistema metafísico de Suárez será necesario recorrer los elementos o partes esenciales que tiene un sistema científico, con lo cual veremos cómo se verifican en nuestro autor.

§ 1.—*Elementos esenciales.*

A) *Materia.*

La materia del sistema metafísico está determinada por la definición de la metafísica, y ésta está determinada por el principio de la división

de las ciencias, que son los diversos grados de abstracción de la materia [8]. El tercer grado de abstracción, o sea la abstracción total de la materia, nos da el objeto de la metafísica, y por eso Suárez la define como la ciencia *a priori* que versa sobre el ser en cuanto inmaterial o en cuanto que prescinde de la materia en su ser mismo, es decir, trata del ser en cuanto verificable en el espíritu, ya se verifique también en la materia, ya no se verifique en ella, sino sólo en el espíritu [9]. Por esta causa, la metafísica ha de tratar del ser absolutamente considerado, porque se puede verificar en el espíritu [10]; y del ser Increado y creado, porque el Increado es puro espíritu y lo creado se puede verificar en el espíritu [11]. Y por la misma razón trata también de la substancia en general y del accidente, de la substancia espiritual [12] creada y de los accidentes particulares que prescinden de la materia, como son la cualidad, la relación, la acción, la pasión y el ubi [13], de las causas en general y en particular [14].

También trata del *cuerpo en general* y de sus accidentes más comunes, como son la cantidad, el *situs* y el *habitus* (*vestis*), aunque sólo indirectamente, y esto por dos fines: primero, para ver mejor la índole de lo inmaterial, por su oposición con lo material que nos es más conocido: y segundo, porque con ocasión de la composición substancial de materia y de forma se estudian ciertas nociones trascendentales, que no se ven verificadas en otra parte con tanta claridad, como son la unidad de composición, el acto y la potencia y las relaciones esenciales que entre sí tienen estas nociones.

La metafísica no trata directamente de los cuerpos en particular, como son los minerales, los vivientes y, en especial, el hombre; mas a estas materias llega también el dominio e influjo de la sistematización metafísica, por los muchos predicados inmateriales precisiva y positivamente tales que se encuentran en ellas, como son la substancia, la vida, el conocimiento, el entendimiento, la voluntad, lo espiritual, lo incorruptible [15].

Así, que la materia que trata Suárez en la metafísica es el ser absolutamente considerado y sus atributos generales *unum, verum bonum et causans*, las primeras divisiones del ser que son el increado y el creado y la analogía metafísica por la que están ligados, y las subdivisiones del ser creado, que son las substancias, y el accidente; en la cual ordenación de la materia aparece la simplicidad, la amplitud y la elegancia.

B) *Forma.*

Ahora es necesario ver cómo todo este material lo somete Suárez a la forma de un sistema riguroso, que, como ya sabemos, comprende los

[8] DM 1 II 6, 12, 13.
[9] DM 1 I 14, 24.
[10] DM 1 I, 24; s. III 1.
[11] DM 1 II 14, secundo.
[12] DM 1 II 13.
[13] Ib., n. 13.
[14] DM 1 II 15.
[15] DM 1 II 14.

tópicos siguientes: principios gnoseológicos, principios de razón, principios del proceder, problemática y solución de la problemática, que es la formulación del principio unificador y sistemático.

Principios gnoseológicos.—Los principios gnoseológicos de Suárez son los comunes: la mente es apta para alcanzar la verdad, las fuentes de la verdad y de la certeza son los sentidos y la consciencia, los conceptos universales, los juicios fundados sobre las primeras abstracciones, los raciocinios fundados en la inducción, deducción y el testimonio.

Muchas observaciones podríamos hacer aquí, pero la principal es que el valor de los conceptos universales no lo hace depender Suárez de teorías menos aceptables y muy discutidas, como son en otros sistemas la existencia de la materia primera como pura potencia, la incognoscibilidad de la materia, la cognoscibilidad de la sola forma substancial; que la forma de suyo es universal y que el principio que la individualiza es la materia sellada por la cantidad; que lo primero que se conoce es el universal y la esencia substancial y específica de las cosas materiales; que para esta manera de abstracción de las quiddidades existe un entendimiento agente realmente distinto del posible, por la razón de que lo que es movido ha de ser movido por otro, de donde concluyen que es imposible que el entendimiento agente o motor sea el mismo que el entendimiento posible o movido: todos estos asertos es necesario defender y saber según ellos antes de que nos conste reflejamente que los conceptos universales son verdaderos y si estos asertos no se admiten no es posible que los conceptos universales sean verdaderos o los conozcamos como verdaderos. Ya se ve que tales presupuestos son menos aceptables y muy discutibles, y por consiguiente la verdad de los conceptos sería irreal y discutible, si se hubiera de apoyar en ellos. Suárez asienta la realidad de los conceptos universales de una manera más sólida, con plena independencia de tales discusiones [16].

Principios demostrativos.—Estos son innumerables: unos se fundan en el concepto del *ser*, como es el principio de contradicción y el de razón suficiente [17]; otros en el *ser contingente* como tal, como es el principio de causalidad y todos los derivados de él; otros se fundan en conceptos o razones objetivos que sucesivamente se van examinando a lo largo de la obra de Suárez como son los fundados en el *acto* y *potencia*, en la *acción* y en la *pasión*, en la noción de *agente* y *paciente*, en la de *relación*, de *ubicación*, etc.

Algunos de estos principios son comunes a todas las escuelas, pero otros son característicos de Suárez y de su escuela, como son la real identidad de esencia y de existencia creada, la posibilidad de que un mismo ser esté en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección, de donde se sigue que no es necesario que todo lo que es movido sea movido por otro en sentido propio, sino a lo más en sentido impropio de necesitar la cooperación ajena; y por esto un mismo

---

[16] DM 6 I-VII; *De Anima*, L. IV, c. 3.
[17] DM 3 III.

ser puede causar y recibir en sí mismo una perfección v. gr., la especie impresa, la especie expresa, una volición libre, etc. La variedad entre los autores en alguno de los principios no introduce variación esencial en el sistema: con tal que el principio unificador sea el mismo, el sistema será el mismo. Y por aquí se entiende cómo tienen el mismo sistema común autores que en cosas particulares disienten enormemente, como los que defienden que la supositalidad es un modo substancial y los que dicen que no se distingue de la naturaleza completa; los que defienden que la ubicación es un modo accidental y los que lo niegan; los que dicen que la acción creativa es distinta de Dios y los que dicen que se identifica: todas estas diferencias harán que determinadas parcelas del ser tengan una sistematización particular diferente en unos y en otros, pero no influye en el sistema general; y esta es la razón por qué casi todos los jesuítas antiguos tenían un mismo sistema filosófico, a pesar de que en cosas particulares tenían notable variedad; y los neotomistas se reconocen seguidores de un mismo sistema, aunque en cosas particulares disienten no poco unos de otros.

Principio metodológico de la doble vía.—En el procedimiento de la doble vía Suárez tiene una persistencia inquebrantable. Ante todo por la vía de ascenso e invención investiga la realidad y la esencia del objeto que estudia, y después, por la vía de descenso y partiendo de la esencia ya conocida, explica *a priori* los atributos del ser ya conocidos por la vía de ascenso y descubre otros no conocidos por esa vía. Y una vez terminada esta sistematización, que es la sistematización particular, investiga la razón a *priori de la posibilidad* de esa esencia, buscándola en alguno de los atributos del ser participado en general o del ser por esencia.

Así, al tratar del supuesto creado establece con toda solidez por la vía de ascenso la realidad del supuesto y su esencia, que para él es un compuesto real de naturaleza completa existente y de modo substancial de supositalidad [18]. Puesta esta composición se explican los hechos sobrenaturales que se han de explicar. Terminada la sistematización particular del supuesto, trata de someterlo a la sistematización general, para lo cual busca la razón *a priori* de la posibilidad del supuesto, y la razón *a priori* de la composición del supuesto creado. La razón *a priori* de la posibilidad del supuesto es la imitabilidad de la divina esencia, que es subsistente por sí misma. Y la razón *a priori* por qué el supuesto creado ha de ser compuesto de naturaleza y de supositalidad la halla en la potencialidad y composición que es esencial al ser por participación. Y así dice que presupuesta la simplicidad absoluta del ser divino, el ser creado se ha de distinguir de él por alguna composición, no sólo accidental, sino también en el orden substancial. Mas esa composición substancial no puede ser en general la composición de materia y de forma, porque los puros espíritus no tienen esa composición, ni tampoco la de esencia y existencia, porque ésa repugna metafísicamente; lue-

[18] DM 34 I-III.

go no queda otra composición substancial en el orden estático sino la de naturaleza y de supositalidad, cuya realidad ya quedó probada a *posteriori* por la vía de ascenso [19]. De esta manera queda hecha la sistematización particular y universal de la razón de supuesto. Y lo que hace en esta parte lo hace sin excepción en toda suerte de materias que trata.

Problemática.—La problemática la expone Suárez claramente al explicar la índole de la metafísica [20] y al tratar de la esencia del ser creado en cuanto tal [21]. Esta problemática, como ya dijimos, se reduce a buscar cuál es la razón *a priori* de la posibilidad y realidad del ser y de los atributos del ser; y la razón *a priori* que busca, no es la *libre y remota,* sino la próxima y necesaria, que es la única que nos hace conocer cómo y por qué es necesario la posibilidad o realidad de la esencia de que se trata.

Solución suareciana dada a la problemática.—La solución es el principio que contiene la respuesta a la problemática propuesta. Con esto hemos llegado al punto nuclear del sistema suareciano, y conviene prestarle toda la atención que se merece. Su fórmula podría ser la siguiente: El predicado ser por esencia es el que se concibe como primero en Dios [22]: de él se derivan *a priori todos* sus predicados característicos y en particular su infinidad [23] y su imitabilidad, y por la imitabilidad es también razón *a priori* de la posibilidad de seres por participación en variedad infinita [24]; a su vez el predicado ser por participación es el que se concibe como primero en la criatura [25] y de él se derivan *a priori* todos los predicados característicos de ella, como son la contingencia, la necesidad de la conservación, de la cooperación o concurso divino, la potencia obediencial [26], la finitud, potencialidad, mutabilidad, composición de potencia y de acto por lo menos accidental [27], la multiplicabilidad de los seres en especies y en individuos bajo la misma especie [28], las semejanzas unívocas, que ligan a los seres creados entre sí, y la semejanza análoga que los liga entre sí y con el Creador. De esta manera la unidad simplicísima del ser por esencia es razón *a priori* de sus atributos y en particular de su inmutabilidad, y razón *a priori* del ser por participación en su inmensa variedad y composición; y, por el contrario, la suma composición y multiplicidad del ser por participación reclama la suma simplicidad y a ella mira fijamente como a su origen y a su fin.

---

[19] DM 34 III 16.
[20] DM 1 V 39.
[21] DM 31 Introd.; et s. XIV 1.
[22] *De Deo Uno,* L. 1, c. 1, n. 10; c. 2, nn. 5-9; c. 3, n. 2.—DM 30 Introd.—D. 31 XIII 16, 17.
[23] *De Deo Uno,* L. 2, c. 1, n. 6; et L. 1, c. 8, nn. 3, 4.—DM 29 III 19; d. 30 II 20, 21.
[24] *De Deo Uno,* L. 2, c. 2, n. 13; c. 25, nn. 27, 28; c. 26, nn. 14-16.—Ib. L. 3, c. 2, nn. 4, 11; c. 9, nn. 11-13.—DM 29 III 24; d. 30 II 23; et XVII 46, 47; d. 31 XIV 3.
[25] DM 31 XIV 1; d. 1 V 38.
[26] DM 31 XIV 3-9.
[27] DM 31 XIV 10; d. 1 V 38.
[28] DM 5 II 25.

y a ella hace que vaya el ser inteligente con su inteligencia, con su voluntad y con su acción cuando contempla las cosas en la íntima realidad de su ser. Así queda diáfanamente resuelto el torturante problema de lo uno y de lo múltiple.

Este es el grandioso sistema suareciano cuyas líneas fundamentales se han diseñado en brevísimo esquema, y que ahora nos vamos a permitir ampliar algo más, para que sea más inteligible.

Declaración sumaria de estas líneas fundamentales.

El primer predicado de Dios, que le separa de las criaturas, es el SER POR ESENCIA: él es la actualidad pura de perfección, o perfección, por sí misma actual; de manera que la no existencia implica contradicción, y él no tiene determinación alguna restrictiva del ser. Este predicado se concibe como el primero y como origen de todos los demás. Si hubiera algún predicado anterior, éste sería el ser por sí, el ente a se, o la aseidad en su sentido negativo de no depender de nadie. Mas lo negativo siempre es posterior a lo positivo y se funda en ello y, por tanto, antes de la aseidad o independencia hay que poner otro predicado que sea su raíz, y ese predicado es el SER POR ESENCIA [29].

Y puesto este primer predicado se explican *a priori* todos los otros predicados característicos de Dios.

El ser por esencia es la raíz de la infinitud absoluta, por lo cual Dios posee todo ser posible de la mejor manera posible. Porque si Dios es el ser por esencia, sin ninguna determinación restrictiva, no puede tener un predicado que diga carencia alguna de ser, porque esto sería darle alguna determinación restrictiva [30].

El ser *por esencia* es la raíz de la unicidad de Dios. Porque la esencia divina absolutamente considerada, en cuanto es el ser necesario, incluye en su misma constitución y esencia la existencia actual, ejercitada y real; y como todo lo real y existente es esencialmente singular e individuo, se sigue que la esencia divina, en cuanto ser necesario y ser por esencia, es esencialmente singular y, por tanto, inmultiplicable. No es solamente inmultiplicable un individuo de la divinidad, sino la divinidad misma [31]. También se puede deducir *a priori* esta verdad partiendo de la infinitud ya demostrada, en la forma que sigue: Si hubiera dos o más dioses, ninguno sería omniperfecto ni infinito; porque cada uno carecería de la perfección real que tienen los demás. Si cada uno no careciere de la perfección que tienen los demás, la contendría eminentemente o virtualmente, o formalmente, o sólo habría semejanza e igualdad entre ellos. Es imposible que ninguno de los dioses contenga la perfección de los otros virtual y eminentemente, porque ninguno es causa de los demás. Tampoco contiene formalmente la perfección de ellos, porque para la continen-

[29] Cfr. not. 22.
[30] Cfr. not. 23.
[31] DM 29 III 11-14.

cia formal se necesita que el uno sea causa del otro, por lo menos inadecuadamente, cosa que no puede suceder entre varios dioses. Habría solamente semejanza e igualdad. Pero ni la semejanza ni la igualdad bastan para que un ser contenga la perfección del otro, porque cada uno vale independientemente del otro, y así la suma hace una cantidad o valor mayor que el de uno solo. Una moneda es semejante e igual a la otra; pero por tener un valor absolutamente independiente de la otra, sumadas hacen una cantidad mayor. Del mismo modo, si existen varios dioses independientes entre sí, la suma de ellos haría una perfección mayor que la de uno solo, y esto será señal manifiesta de que uno solo no contenía la perfección de todos los demás. Por consiguiente, si hay muchos dioses cada uno carece de la perfección de los otros, y así ninguno de ellos es omniperfecto ni infinito [32].

Del mismo modo se podrían deducir *a priori* todos los otros predicados característicos de Dios; pero por brevedad vamos a insinuar los que dicen alguna conexión con el mundo.

Si Dios o el ser por esencia es único, él es el *origen de todo lo creado y creable;* si algo puede existir sin proceder de él, esto sería o, porque no procede de nadie, sino que es un ser incausado, o porque procede de otro ser que no procede de Dios; y en ambos casos se admitirían varios dioses o seres incausados, lo cual se ha demostrado ser absurdo [33].

Y de aquí se sigue que Dios es el fundamento de los posibles y de su posibilidad misma. Todo lo que existe fuera de Dios ha de ser causado por él, como queda dicho. Mas el efecto de una causa suficientísima, en tanto puede ser efecto de ella, en cuanto que toda la perfección del efecto se halla en la esencia de la causa, luego todo lo que puede existir fuera de Dios, en tanto puede existir, en cuanto que toda su perfección se halla en la esencia divina; y esto es lo que queremos decir al afirmar que los posibles y toda su perfección se fundan en la divina esencia y son solamente imitaciones posibles de la divina esencia [34].

Ahora hemos de sistematizar este ser por participación que se funda en el ser por esencia.

El primer predicado que distingue la criatura del Creador *es el ser por participación o por dependencia absoluta de Dios en cuanto a la posibilidad de su esencia y en cuanto a su actualidad.* La criatura no es primero un ser y después una cosa dependiente de Dios, sino que toda ella es una dependencia de Dios, porque no tiene más realidad que ser imitación de la divina esencia y emanación posible de su poder activo. Cualquiera otro predicado que se asigne en la criatura es posterior a éste, porque supondrá la dependencia o la imitación posible de la divina esencia [35].

Hay tres clases de dependencia, que son la *actual,* y ésta no es esen-

---

[32] DM 5 II 25.
[33] DM 29 III 14.
[34] Cfr. not. 24.
[35] Cfr. not. 25.

cial, sino que es un modo de la criatura [36]; otra es *una relación predicamental* que sobreviene a la esencia ya existente y creada, por la que se refiere al Creador como a su causa actual [37] y la tercera es la *imitación* de la divina esencia y la indigencia de la acción divina para existir, y esta dependencia es la esencial y la que constituye el primer predicado diferenciador de la criatura con respecto del Creador [38].

El primer predicado no es la composición real de esencia y de existencia, sino la dependencia dicha. Porque tal composición es imposible, ya que la realidad actual del ser creado es ser una *existencia* de tal o tal calidad o grado.

Y si se pregunta cuál es la raíz de tal dependencia, se ha de responder que si se pregunta por la *razón formal intrínseca,* esa es la quiddidad propia de la criatura, que tiene esa nota de dependencia; si se pregunta por la *raíz a priori intrínseca,* o sea cuál es el predicado intrínseco anterior a la dependencia en que se funde la dependencia misma, hay que responder que tal raíz *a priori* no existe, porque la dependencia es el primer predicado que constituye a la criatura como tal, y el primer predicado no se funda en otro anterior. Si, finalmente, se pregunta cuál es *la raíz a priori extrínseca* de la posibilidad de que haya seres por participación o dependientes, se ha de responder que esa raíz *a priori* es el ser por esencia, el cual, por su infinita eminencia, es imitable al exterior de infinitas maneras.

Establecido ya el primer predicado diferencial de la criatura, fácil es deducir de él *a priori* los otros predicados que le son propios.

Porque el ser por participación o dependencia es raíz *de la contingencia y potencialidad objetiva,* en virtud de la cual el ser puede existir y puede sin contradicción dejar de existir. Porque no existiendo por necesidad de su esencia, sino solamente por donación ajena, no hay contradicción en que deje de existir, retirada esa donación [39].

Y de aquí se deduce, en el orden dinámico, que la criatura necesita, para continuar existiendo, de la acción inmediata *conservativa* de Dios: porque todo ser contingente, mientras es contingente, es de suyo nada, y si existe es por la impulsión de otro; y ese otro no puede ser solamente otro ser contingente, que tiene asolutamente la misma indigencia, sino que ha de ser también el ser necesario que con su acción lo conserve [40].

Y asimismo, si todo ser contingente procede de la acción divina, luego la acción de la causa segunda y su efecto procede también de Dios, lo cual quiere decir que *Dios coopera* con todas las causas a sus acciones [41].

Establecida así la triple dependencia esencial de la criatura, en cuanto a su esencia y posibilidad y en cuanto a su procedencia de la causa, y en cuanto a la conservación y operación, fácilmente se prueba que la cria-

---

36 DM 20 IV 11, 12, 15.
37 D M20 IV 16; d. 47 XIII 9.
38 DM 20 IV 32; d. 31 XIV 2; d. 47 III 12.
39 DM 31 XIV 3, 4.
40 DM 21 I 9.
41 DM 22 I 10, 11.

tura es ALGO FINITO. Porque carece de la infinita excelencia de no depender de nadie, y tiene la infinita miseria de ser de suyo nada y poder sin contradicción volver a la nada [42].

Esto presupuesto queda ya establecido el principio *a priori* de la limitación, que es la dependencia total de la criatura con respecto al Creador.

Y lo declararemos más si distinguimos entre la razón de limitación y la razón de una mayor determinación.

El principio o razón de la limitación puede ser meramente formal o *a priori*. La razón meramente formal de la limitación es la índole de las notas quidditativas, que son tales y no llegan a más perfección. La razón *a priori* de la limitación es la dependencia del ser, la cual es un predicado esencial e intrínseco, como queda dicho. Y esta dependencia del ser es razón *a priori* de la limitación en tres maneras: primeramente porque ella hace que el ser carezca de la excelsa perfección de la independencia y tenga la infinita miseria de depender de otro y de poder caer sin contradicción en la nada; segunda, porque por esta dependencia está sometida al agente que le dará tal grado de perfección más bien que otro o voluntariamente o por necesidad; así, la voluntad libre de Dios determinó libremente el grado de hermosura y amplitud de este mundo, y los agentes naturales determinan necesariamente la magnitud y hermosura, verbigracia, de este árbol; tercera, porque por esta dependencia la criatura no es sino una mera imitación de la esencia divina, que necesariamente funda la posibilidad de tal grado de perfección que no se extiende a más [43].

La determinación mayor de una cosa, que ya es finita, puede hacerse conceptualmente o realmente. Conceptualmente se hace por la adición de una diferencia, por la que se restringe la razón común; de esta manera la razón de animal, que es muy indeterminada, se determina a ser caballo o ciervo, por la añadidura conceptual de la diferencia específica. Y en el orden real se puede hacer esta determinación por la unión real de un extremo con alguno de los infinitos términos con los que se podía unir.

Así, este alma, que de suyo es indiferente para estar en cualquier materia, se determina a informar y actuar a esta materia, por la unión con ésta y no con otra alguna; y esta materia, que de suyo es indiferente para unirse con cualquier forma, se determina a ser informada por esta forma más bien que por cualquier otra, por la unión con esta forma más bien que con cualquier otra [44].

Pero estas dos maneras de mayor determinación se llaman sin razón principios de limitación: porque los seres que se han de determinar son ya cosas finitas de suyo, y sólo se ha de obtener su mayor determinación conceptual o real, no su limitación.

---

[42] *De Deo Uno*, L. 2, c. 1, n. 7.—DM 30 X 8-11; d. 30 XVII 18; d. 35 I 4; d. 35, III 23.

[43] DM II 22; d. 31 XIII 18.

[44] DM 30 II 19; d. 31 XIII 18.

Así, que el principio de limitación propiamente dicho puede ser o meramente formal o una raíz *a priori;* el formal es la índole de las notas que no se extienden a ser más, y la razón *a priori* es la dependencia por la cual el ser carece de la excelencia de ser independiente y de existir por esencia, y además está sometido al agente que puede determinar la perfección de su efecto, ya por mera eficiencia, ya por ser fundamento del grado determinado de su esencia, como la esencia divina es el fundamento de todas las esencias posibles.

Potencialidad física.—Si la criatura es potencial objetivamente o contingente, y si es finita, ha de tener potencialidad física, por la que puede adquirir diversas actuaciones y perderlas. La razón es porque no existiendo por fuerza de su esencia, no es la actualidad pura, y no siendo la actualidad pura queda siempre con potencialidad para alguna mayor actuación.

Mutabilidad.—De aquí se sigue que la criatura es mudable, porque el mudarse no consiste sino en adquirir y perder diversas actuaciones para las que estaba en potencia, lo cual puede suceder porque la criatura es potencial [45].

Composición de acto y de potencia.—De aquí se sigue que la criatura tiene composición de potencia y de acto, por lo menos accidental. Porque si la criatura es potencial y mudable, luego ha de haber un sujeto que reciba diversas actuaciones para las que estaba en potencia, y ha de haber alguna de esas actuaciones, y eso es estar la criatura compuesta de acto y de potencia [46].

Cuál haya de ser esa composición de acto y de potencia no se ha de determinar *a priori* y gratuitamente, sino con graves fundamentos, teniendo muy en cuenta que para establecer una composición real *no basta la distinción de conceptos,* sino que es necesario que se den las señales de la distinción real, como son: la separabilidad, por lo menos no mutua; la relación real de oposición entre dos realidades, como de causa y efecto, etc.; la indiferencia de una cosa real y actual para tener o no tener ciertas actuaciones, etc.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, la composición real nunca es de esencia y de existencia (DM. 31); tampoco es siempre de *materia y de forma,* porque se dan ángeles, los cuales carecen de tal composición. En cambio, en las criaturas habrá siempre y necesariamente composición real de substancia y de accidentes, de substancia y de ubicación, de naturaleza y de supositalidad, de naturaleza y de acción, creativa y conservativa [47]; y además, en cada una de las clases de seres, habrá otras composiciones reales, que se han de determinar en cada caso.

También es esencial a las criaturas la composición conceptual de género y diferencia, como después veremos, así como la composición conceptual de esencia y de existencia. Porque si la criatura puede no existir, podemos concebir la naturaleza con precisión de su existencia, y la exis-

---

45 *De Deo Uno,* L. 2, c. 3, n. 5.
46 DM 31 XIII 24, 8.
47 DM 31 XIII 25, 26.

tencia como un modo o estado de la esencia. Mas esa composición de razón no es esencial en cuanto ya hecha, porque la composición ya hecha no se da sino mientras se piensa a la criatura con conceptos inadecuados, y esto es muy extrínseco y accidental a la criatura. En cambio, es esencial en cuanto al fundamento de esas distinciones; los géneros y especies son algo finito, y así no es de extrañar que la perfección genérica deje fuera de su ámbito la perfección de la diferencia específica, y viceversa. Y la criatura puede dejar de existir sin dejar de ser posible, y ésa es la razón por que podemos concebir las notas quidditativas con abstracción de su existencia, y la existencia como un modo de estar de esa esencia, que es en el estado real de existencia.

Multiplicabilidad de los seres en muchas especies.—De la participación o dependencia se deduce también que los seres se pueden multiplicar infinitamente en especies. Porque dada cualquier especie de vivientes, siempre es posible otra más, porque siendo ellas por imitación de la divina esencia, que es infinita, es imposible que ella se agote con una sola imitación o con un número cualquiera de ellas. Claro es que el principio meramente formal de la multiplicabilidad en especies es la diversidad de formas; pero si preguntamos la razón *a priori* de la posibilidad de tanta diversidad de formas, hemos de decir que es ser la criatura por participación de la divina esencia, la cual jamás se agota por cualquier número o perfección de imitaciones.

Multiplicabilidad de los individuos bajo la misma especie.—De la finitud y contingencia se deriva también *a priori* la posibilidad de la multiplicabilidad de los individuos bajo la misma especie.

De la *finitud* se deduce la multiplicabilidad individual, del modo siguiente: la única razón por que repugnaría la existencia de más de un individuo en la misma especie es porque el primer individuo es infinito, y si hubiera otro ya no sería infinito, porque carecería de toda la perfección que tiene el segundo. Mas en esta presuposición no hay inconveniente alguno; porque siendo toda criatura finita, no repugna que haya fuera de ella alguna perfección que ella no contenga; ¿qué repugnancia hay en ello? Y si no hay la menor repugnancia, la cosa es positivamente posible con toda evidencia [48].

De la contingencia se deduce así la multiplicabilidad individual. La única razón por que repugnaría la multiplicación de la esencia específica en muchos individuos sería porque la individuación se incluye en la esencia misma: en este caso, así como es inmultiplicable la individuación, sería inmultiplicable la esencia. Mas ninguna criatura incluye en su esencia la individuación. Porque la individuación es propia de lo que existe o puede existir próximamente, es decir, sin más determinación entitativa que la extraposición fuera de la nada. Mas la criatura no incluye en su esencia la existencia actual y ejercitada, y por tanto puede concebirse con precisión de ella; luego la esencia de la criatura no incluye esencial-

[48] DM 5 II 25.

mente la individuación; y si no incluye esencialmente la individuación, se puede multiplicar, porque la única traba de la multiplicación es la individuación [49].

Semejanzas unívocas.—De esta multiplicabilidad de especies y de individuos en la misma especie se deduce que ha de haber semejanzas unívocas, así genéricas como específicas. Según lo antes dicho, dada cualquier especie animal, v. gr., caballo, no por eso se agota la divina esencia en la imitabilidad de seres sensitivos, y por consiguiente son posibles muchos otros seres sensitivos, los cuales serán semejantes en la razón de sensitivos y serán desemejantes en la manera especial de ser sensitivos. La razón común y la razón diferencial son cosas finitas y distintas, y así quedarán conceptualmente la una fuera de la otra: es decir, que forzosamente habrá composición de género y diferencia; y como la razón genérica es unívoca, se sigue que necesariamente habrá semejanzas unívocas genéricas. Del mismo modo se prueba que ha de haber semejanzas unívocas específicas. Porque ya hemos visto que bajo la misma especie puede haber muchos individuos semejantes; por consiguiente, habrá composición de especie y de razón individual; y como la especie es algo unívoco, síguese que habrá también semejanzas unívocas específicas.

Semejanzas análogas entre criaturas.—Dado que son posibles seres por participación, éstos han de ser substanciales; de lo contrario, serían accidentes de Dios; y si son substancias participadas, son forzosamente potenciales y compuestas de potencia y de acto accidental. Habrá, pues, substancias y accidentes; y como la substancia y el accidente son semejantes, con analogía metafísica de atribución intrínseca, en la razón de ser, síguese que entre las criaturas habrá semejanzas análogas con analogía metafísica de atribución intrínseca [50].

Semejanzas análogas entre Dios y las criaturas.—Tanto las criaturas como Dios, son formalmente ser. Las criaturas son seres por participación, de tal manera que no son sino imitaciones de la divina esencia e indigencias de la acción divina para existir. Por consiguiente, son semejantes formalmente a Dios en la razón de ser; de lo contrario, las criaturas serían nada. Mas, por otra parte, las criaturas son infinitamente desemejantes a Dios en la misma razón de ser, y eso con orden de prioridad y de posterioridad; luego la misma razón objetiva de ser se verifica en Dios y en la criatura de una manera diversísima y con orden de prioridad y de posterioridad, lo cual quiere decir que el ser es análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca [51].

De esta manera queda sistematizado todo el ser bajo los predicados ser por esencia y ser por participación, o, por mejor decir, bajo el predicado ser por esencia, porque el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia.

Porque todo el ser es el ser por esencia, y el ser por participación, y la razón comunísima de ser. El *ser por esencia* claro es que no tiene ra-

[49] DM III 11.
[50] DM 32 II 11-16.
[51] DM 28 III 16-22.

zón *a priori* de sí mismo, porque es la razón *a priori* primerísima; mas todos sus atributos característicos se derivan *a priori* del ser por esencia. El *ser por participación*, por una parte tiene su razón *a priori* en el ser por esencia, y por otra, ese predicado es la razón *a priori* de todos los predicados característicos de la criatura. Y el *ser comunísimo* parece ser anárquico y que no está jerarquizado bajo ninguna sistematización; pero no es verdad, porque si bien el ser comunísimo, como tal, prescinde de toda razón a priori [52], pero como es análogo metafísicamente, dentro de él uno es ser principalmente y como fuente y los otros son seres secundariamente y por dependencia del primero, con lo cual el mismo ser común tiene su jerarquización sistemática en el sistema Suárez [53].

Este es el grandioso principio sistemático suareciano, que es peculiar a él y que tanto se señala por su simplicidad, por su amplitud y por su fecundidad.

Explicaremos a continuación estas excelencias del principio sistematizador suareciano, que son su característica propia, su simplicidad, amplitud y fecundidad.

§ 2.—*Propiedades del sistema suareciano.*

Su característica.—Para conocer la característica del sistema suareciano es necesario ahondar en el sentido de los conceptos, *ser por esencia* y *ser por participación*, en que todo él se apoya, y esto lo haremos enfrentando la interpretación que hace Suárez con las interpretaciones que se dan en otras teorías.

Participar es tomar parte, o sea tener el ser y nombre que se tiene por dependencia de un predicado más universal, o por dependencia de una forma realmente distinta, o por dependencia total de esencia y existencia con respecto a un agente, cuya perfección imita de una manera deficiente. Por tanto, hay tres clases de participación, la participación *predicativa o lógica*, la participación por *composición o por recepción de una forma en un sujeto* y la participación por *dependencia total de un agente* en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia.

Según esto, nos será fácil explicar qué es ser por esencia y ser por participación en las diversas teorías.

El platonismo defiende la participación predicativa.—El ser por participación predicativa tiene su nombre y su ser de existente por un predicado más universal que él y, en cambio, el ser por esencia es el que tiene su ser y su nombre de existente por sí mismo y no por un predicado más universal. Pedro es hombre por participación, o sea por el predicado hombre, que es más universal que Pedro; y, por el contrario, el predicado universal *hombre* no es hombre por un predicado más universal, sino por sí mismo, por su esencia; y si él es hombre por esencia, todo lo que haya

---

[52] DM 1 V 37; d. 1 I 27.
[53] DM 28 III 21.

de hombre fuera de él será por participación de él. Y del mismo modo cada *existente* particular es existente por tener un predicado más universal que él, a saber, *existente*, que conviene a muchos y, en cambio, existente o existencia no es existente por un predicado más universal que la *misma existencia*, sino por sí mismo, por su esencia, y todo lo que haya de *existencia* fuera de este predicado será existente por participación de él. Penetraremos más el sentido de esta participación si consideramos el raciocinio con que prueban su realidad; dicen así: Cuando hay muchos sujetos: Pedro, Pablo, etc., que tienen un mismo predicado, v. gr., *hombre*, ninguno de ellos *lo* tiene por esencia, es decir, por ser Pedro o Pablo; de lo contrario, habría un solo hombre, como hay un solo Pedro o Pablo, sino por participación; mas es imposible que todos los hombres o existentes sean tales por participación; luego es necesario que fuera de ellos haya algo que tenga ese predicado de hombre por esencia y del cual participen todos los demás que tienen el predicado de hombre.

Este sistema tiene muchos inconvenientes. *Primeramente* da realidad a los universales abstractos. Porque dice que el ser que es hombre, silla, santo, existente, no puede tener esos predicados por participación si no hay algo fuera de ellos que tenga formalmente y por esencia el predicado de hombre, silla, existente, etc., del cual puedan recibirlo; mas no hay, fuera DE LOS PARTICULARES ningún ser que tenga formalmente y por esencia los predicados de hombre, silla, existente, sino son los universales separados; luego se dan realmente los universales separados, según este sistema. La existencia misma y la bondad misma no son en este sistema sino los predicados universales por los que los otros seres se dicen existentes y buenos.

Segundo, da causalidad real y eficiente a lo que sólo tiene causalidad formal, y ésta no real, sino según el modo de concebir. Cuando concluyen en el raciocinio antes mencionado que ha de haber algo por lo que los particulares sean hombres, sillas o existentes, etc., entienden ese *por lo que sean* como expresión de la causa eficiente, siendo así que tal expresión no indica sino la causa formal según el modo de concebir: el universal *de hombre*, o *silla*, o de *existente*, se concibe como la forma que constituye a los particulares como hombres, sillas o existentes.

Tercero, no explica cómo los universales separados son la razón ontológica de los particulares, si por eficiencia de algún demiurgo que aplique esos universales a la materia, como se aplica el anillo a la cera, o por sola imitación sin eficiencia alguna, o por mera predicación lógica.

Cuarto, no hace conato alguno por explicar el origen del substrato en que se reciben por participación las formas universales; y es que ese substrato es la materia, y la materia para el platonismo es tan improducida e imparticipada como el mismo Dios.

Quinto, si dicen que ellos no dan realidad a los universales separados, entonces esta teoría no da ninguna explicación ontológica del ser, sino mera ordenación lógica de predicados más universales y menos universales. Los más universales se dicen anteriores y superiores porque comprehenden a los inferiores bajo su extensión y no son comprehendidos por

la extensión de éstos; y, al revés, los inferiores se dirán posteriores e inferiores o sometidos a los superiores, porque son comprehendidos bajo la extensión de aquéllos, y no los comprehenden a ellos bajo su propia extensión.

El cayetanismo defiende la participación compositiva, o sea la participación por una forma realmente recibida en el sujeto participante. Y así, la criatura es ser por participación, porque tiene el ser y el nombre de existente por una forma de existencia realmente recibida en la esencia. Y, por el contrario, Dios será ser por esencia porque es *una existencia irrecepta realmente* en una esencia realmente distinta de la existencia y, por tanto, es existencia sola.

Puesta esta explicación, Dios es infinito porque el acto de suyo es infinito, y para finitarse se ha de recibir en una potencia realmente distinta; y como Dios es el acto de existencia que no *se recibe en una potencia,* luego Dios es infinito. Por el contrario, la criatura es finita, porque tiene el acto de existencia *recibido en una esencia realmente distinta;* y como el acto recibido en una potencia realmente distinta es finito, síguese que la criatura es finita. Dios y la criatura se diferencian en que Dios es existencia *irrecepta* en un sujeto realmente distinto y la criatura es compuesta de esencia y de *existencia realmente recibida en ella;* y aunque la criatura no dependiese del Creador, todavía se diferenciaría de él lo mismo que ahora.

Esta teoría es capaz de sostener la mole de un sistema metafísico bien organizado, pero no sólido, como lo demuestran las consideraciones siguientes:

Primero, no caracterizan bien al ser por esencia, porque al decir que él es la existencia *realmente irrecepta,* solamente excluye de él la real distinción entre esencia y existencia, y no excluye la distinción de razón, es decir, el fundamento para esa distinción. En este caso se permite que la esencia divina se pueda *concebir* como distinta de la existencia, y esto sería permitir que la esencia divina se concibiese como *indiferente* para existir o no existir, lo cual es propio de la esencia del ser contingente.

Segundo, si insisten en que la esencia divina ni siquiera por razón se distingue de la existencia, entonces la característica del ser por esencia no es la real irrecepción de la existencia en la esencia, sino la irrecepción real y conceptual de la existencia en la esencia. Mas esto es conceder toda la teoría de Suárez [54] involuntaria e inconsecuentemente; porque si la característica del ser por esencia es que no se distinga real ni conceptualmente de la esencia, entonces se distinguirá suficientemente de la criatura, con tal que en ésta se distinga *conceptualmente la esencia de la existencia, aunque realmente no haya ninguna distinción* [55].

Tercero, el principio de la limitación del acto por la potencia, en que toda la teoría se funda, tiene muchos inconvenientes. Porque cuando dicen que el acto de suyo es infinito, o hablan del acto en un estado de real

[54] DM 31 XIII 10.
[55] DM 31 XIII 24-26.

existencia, o en el estado absoluto, o en el estado de mera posibilidad, o en el estado de precisión mental de toda índole. Si el acto de suyo es infinito en un estado de *real existencia,* nadie lo podrá finitar, y así todas las cosas serán Dios por identidad de todas con la divinidad, o por unión de todas con la misma divinidad, ya que todas tienen el acto existencial que de suyo es infinito. Si el acto es infinito en el estado de esencia *absoluta,* como cuando se dice que el hombre absolutamente considerado es viviente, entonces todas las cosas son realmente infinitas por identidad o por unión, porque lo que conviene a la naturaleza absolutamente considerada conviene a todos los individuos que tienen esa esencia absoluta; y como todos los seres reales tienen el acto existecial, tendrán la infinitud real. Si el acto es infinito en el estado de *mera posibilidad* se dice un absurdo, porque el acto simpliciter infinito no puede estar en estado de mera posibilidad; y además se seguiría que todos los seres reales son infinitos realmente por identidad con el infinito o por unión con él, porque lo real no se puede verificar sino según la posibilidad; mas el acto posible es simpliciter infinito, luego el acto existencial realizado es simpliciter infinito donde quiera que se halle. Si el acto es infinito en el estado de *precisión, porque abstrae mentalmente de limitación e ilimitación,* entonces bastará para limitarlo añadirle mentalmente la diferencia limitativa, como sólo mentalmente se omitió por la precisión, y así no habrá necesidad de potencia realmente distinta para limitar el acto. Y si a pesar de que *es ilimitado sólo por precisión mental,* se insiste en que para limitarse se necesita la recepción real del acto en una potencia realmente distinta, entonces afirman que todo ser real consta de dos partes, una que es el acto prescindido de toda diferencia limitativa y otra que es la potencia determinada y limitada. Ya se ve que esto es admitir el platonismo rigidísimo, que da realidad a las abstracciones mentales, con la sola diferencia de que Platón ponía los universales abstractos fuera de los individuos, y aquí los universales formales se conservan reales y abstraídos, pero encerrados en una potencia real.

Cuarto, el ser por esencia entendido como la existencia realmente irrecepta no puede ser infinita en toda la línea del ser, sino solamente en la línea de existencia desesenciada. La existencia que se dice infinita es una existencia que no tiene nada de esencia, sino que es solamente un modo de la esencia, por el cual la esencia está fuera de la nada. Así se concluye de su manera de argüir. Porque Dios, según ellos, es aquella misma existencia que *de suyo* es infinita, y que para limitarse se habría de recibir en una esencia realmente distinta; mas la existencia, que se habría de recibir en una potencia realmente distinta, es la existencia contradistinta de la esencia, la cual no tiene nada de esencia, sino que es un modo de la esencia por el cual ésta se pone formalmente fuera de la nada; luego la existencia que queda infinita por no recibirse en una potencia es una existencia que no tiene nada de esencia. Por consiguiente, será solamente infinita en la razón de ser *acto* de esencia, pero no será infinita en la razón de perfecciones quidditivas ningunas.

Quinto, aun suponiendo que sea posible la composición de esencia y existencia en las criaturas, esa composición no podría ser el primer pre-

dicado que diferencie la criatura del Creador. La criatura no puede tener predicado anterior a la imitación de la divina esencia y anterior a toda dependencia del Creador, porque cualquier predicado que se asigne, ese lo tiene por ser imitación de la divina esencia y por ser participación del ser divino. La criatura no es primeramente *ser compuesto*, y después *una imitación o participación de la divina esencia*, sino que no tiene más ser que el de ser imitación de la divina esencia y participación de su perfección.

Sexto, la limitación del acto por la potencia erige en principio que el acto nunca puede ser potencia pasiva ni la potencia pasiva puede ser acto; de donde se sigue que una cosa no puede estar en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección. Y de aquí deducen que lo que es movido es siempre movido por un supuesto realmente distinto y no por sí mismo. Más esto es suprimir todo agente vital, el cual ha de estar en acto virtual para poder producir su acto y en potencia formal para poderlo recibir. Y no sólo tendrían que suprimir todo agente vital, sino también todo agente creado, y tendrían que admitir el ocasionalismo de Malebranche. Porque todo agente creado está, según ellos, en potencia pasiva para poder obrar, y, por consiguiente, no puede iniciar ni continuar un movimiento o acción, sino sólo recibirlo de un agente extraño; de lo contrario una misma realidad, que es la potencia activa, estaría en acto y en potencia de obrar, lo cual dicen ser imposible.

Suárez defiende la participación por dependencia total del ser creado con respecto al Creador.—La criatura es ser por participación no porque tiene una esencia actual que reciba una existencia realmente distinta, sino porque tiene todo su ser, esencia y existencia, recibido del Creador: la esencia como imitación de la divina esencia y como indigencia de la acción divina para existir; y la existencia por la libre acción del Creador. Por el contrario, el ser por esencia para Suárez es *el ser que existe por fuerza de su* ESENCIA ABSOLUTA. También la criatura, cuando existe, existe por su esencia actual y no por una existencia realmente distinta de la esencia, *pero no existe por su esencia absoluta, sino por su esencia en la hipótesis de que haya sido creada y no haya sido destruida.* Mas Dios existe *por su esencia absoluta*, porque la existencia actual es el constitutivo esencial de su esencia absoluta, independientemente de cualquier hipótesis contingente. Por esta causa *excluye esencialmente toda dependencia, no solamente de un agente extraño, sino también de cualquier forma o acto de existencia real o conceptualmente distinto de la esencia. Dios es el existir subsistente, con tal que en este existir subsistente se incluya la perfección quidditativa y la existencia actual identificadas según la realidad y según el concepto. Para expresar esta inclusión de esencia y de existencia en un solo concepto será mejor decir que Dios es perfección o quiddidad por sí misma actual, o realidad pura, o acto real sin ninguna determinación restrictiva del acto: en este sentido Dios es el existir subsistente* [56].

[56] *De Do Uno*, L. 1, c. 2, n. 9; c. 3, n. 2.

No admite como término caracterizador del ser por esencia el llamarlo existencia separada. Porque en este término se está suponiendo que el acto *de suyo* es realmente infinito, y que para que se limite se ha de recibir en una potencia real o conceptualmente distinta, y que si esta recepción no tiene lugar, el acto queda realmente infinito; cosas todas que Suárez reputa falsas así en el orden real como en el orden conceptual. En el orden real cree que es falso que el acto de suyo sea realmente infinito, y que para finitarlo se haya de introducir en una potencia realmente distinta. Y en el orden conceptual cree que es falso que el acto de suyo, es decir, precisivamente considerado, sea realmente infinito, y que para finitarlo se haya de introducir en una potencia conceptualmente distinta, y que si no se recibe en una potencia conceptualmente distinta, el acto quedaría realmente ilimitado. Y la razón es porque en el orden conceptual precisivo el acto nunca es realmente infinito, sino solamente precisivamente infinito, o lo que es lo mismo, indeterminado a lo finito y a lo infinito, y por tanto nunca es necesario limitar el acto precisivo, ya que él nunca es positivamente infinito. Lo único que hay que hacer es *determinarlo conceptualmente, lógicamente,* por alguna diferencia que restrinja la razón común. Para determinarlo conceptualmente basta añadirle conceptualmente la diferencia restrictiva de su extensión, que conceptualmente se omitió por la precisión. Si tal determinación lógica no se hace, el acto no queda positiva y realmente infinito, porque nunca fué infinito en ese sentido, sino que queda lógicamente indeterminado [57]. La existencia precisivamente considerada no es una existencia infinita, sino indeterminada a ser existencia de esta o de aquella esencia; y para hacerla de un grado determinado, basta añadirle la diferencia restrictiva, por la que sea existencia de caballo, de piedra, de ángel; y si esta diferencia conceptual no se añade, la existencia no es infinita, sino indeterminada.

Además, la existencia separada en la concepción de sus defensores es aquella existencia que de suyo es infinita, y que para que se limite es necesario que se reciba en una esencia realmente distinta; mas la existencia que se ha de recibir en una esencia realmente distinta es una existencia que no tiene más esencia que la de ser acto de quiddidades y perfecciones quidditativas, sin que intrínsecamente tenga nada de esas quiddidades o perfecciones; luego Dios, que es existencia pura y separada, no tendría más esencia que la de ser acto de quiddidades, pero en sí no tendría perfección o quiddidad alguna. Sería una existencia desesenciada, la cual es quimérica. Además, aun dado que tal existencia separada sea infinita, pero no puede ser infinita sino en la línea de modo de quiddidades, por el cual ellas pueden estar fuera de la nada; pero no sería infinito en toda línea de ser. Para significar esta plenitud de ser, el término apropiado es el que arriba empleamos, a saber: ser que existe por fuerza de su misma esencia, o que es perfección por sí mismo actual, o realidad pura, o actualidad pura de perfección, o acto real simplicísimo sin ninguna determinación restrictiva.

[57] DM 31 XIII 18.

También se suele caracterizar el ser por esencia por el término de existir subsistente, existencia subsistente, *ipsum esse*. Los cayetanistas dan a estos términos la misma significación que al término de existencia separada, y en ese sentido no puede admitir Suárez ese término como caracterización del ser por esencia. Sin embargo, en realidad lo admite, dándole el sentido ya dicho, como *ser que existe por fuerza de su misma esencia absoluta y como perfección por sí misma actual, o como realidad pura, o como actualidad de perfección, o como acto real simplicísimo sin ninguna determinación restrictiva* [58] que no da fundamento para distinguir según la razón la existencia y la esencia.

Puestas estas interpretaciones suarecianas del ser por participación y del ser por esencia, fácilmente se prueba la infinidad de Dios y la finitud de la criatura.

Dios es absolutamente infinito, porque siendo perfección por sí misma actual o actualidad pura de perfección sin más determinación restrictiva, no puede tener un predicado opuesto a esa esencia, cual sería la carencia de perfección actualizada: tiene toda realidad y toda perfección posible, y eso es ser infinito.

La criatura es finita, porque siendo todo lo que es por dependencia absoluta de Dios, carece de la excelencia suma de tener su ser con plena independencia de otro, y tiene la inmensa miseria de ser de suyo nada y de poder volver a la nada sin contradicción, si el agente retira lo que por su influjo le dió, y de no tener más grado de ser que el que recibió por imitación de la divina esencia y por la acción del agente (DM 30 X 8-11; d. 30 XVII 18).

De esta manera queda el sistema suareciano perfectamente delimitado del sistema neotomista en cuanto a la interpretación de los predicados fundamentales de Dios y de la criatura. En el neotomismo o cayetanismo moderno la criatura es ser por participación, porque tiene el nombre y ser de existente por una existencia que es una forma o acto realmente distinto de la esencia. Y el ser por esencia es el que tiene el nombre y ser de existente por una existencia que es existencia irrecepta realmente en una esencia, y que es existencia pura o existencia y nada más que existencia. En esta oposición no se menciona para nada la dependencia del ser por participación del ser por esencia; aunque la criatura por imposible no fuese creada por Dios, se diferenciaría de él lo mismo que ahora, por ser realmente compuesta de esencia y existencia, y Dios no es compuesto realmente de esencia y existencia.

En el suarismo, el ser por participación es el que tiene todo lo que es, esencia y existencia, por dependencia total del ser por participación: la esencia la tiene por imitación posible de la divina esencia, y la actualidad la tiene por la acción divina. Y el ser por esencia es el ser que existe por su esencia absolutamente considerada, y excluye toda dependencia de causa eficiente o de forma de existencia real o conceptualmente distinta; por esta causa es el ser subsistente, es decir, perfección por

---

[58] DM 31 XIII 16.

sí misma actual, o realidad pura, o actualidad pura de perfección, o acto real sin determinación alguna restrictiva. La diferencia entre Dios y la criatura no consiste aquí en la composición real o no composición real de esencia y de existencia, sino en que Dios existe por fuerza de su esencia absoluta, y la criatura es un ser por dependencia de otro en cuanto a la posibilidad y en cuanto a su actualidad.

Corolario.—En el suarismo el principio característico sistematizador *no es la distinción conceptual entre esencia y existencia en las criaturas, y la no distinción conceptual entre esencia y existencia en Dios, sino los predicados realísticos ser por participación y ser por esencia, que son los fundamentos de la distinción de razón y de la no distinción de razón, respectivamente.* Explicaremos brevemente este corolario.

La distinción de razón entre esencia y existencia es esencial a la criatura, mas no en cuanto ya hecha o pensada por alguien. Porque esa distinción no existe en las cosas, sino en el pensamiento del que concibe inadecuadamente las cosas. Por tanto, es algo muy extrínseco y accidental a las cosas, y así no puede constituir su esencia. Lo que sí es esencial a las cosas es el fundamento de la distinción de razón, que consiste en que la criatura tiene toda su existencia por fuerza de un agente externo, y así no implica contradicción el que deje existir o que nunca hubiera existido. Este fundamento es esencial a la criatura, no la distinción de razón actualmente hecha por algún entendimiento.

Y esta es la causa por qué *la sistematización metafísica no se puede hacer a base de la distinción de razón.* La sistematización metafísica se ha de hacer a base de predicados reales y ontológicos, que se hallen realmente en las criaturas, y la distinción de razón no está en ellas, sino en la mente que la concibe. Esa distinción de razón no puede ser razón *a priori* real y ontológica de ningún otro predicado propio de la criatura, ya que en las cosas no existe, y ella, más que fundamento, es cosa fundada y que necesita explicación.

Sin embargo, esta distinción de razón se puede tomar como base de la sistematización, con tal que al hablar de dicha distinción se refiera uno siempre al fundamento de ella, que es la participación del ser creado en cuanto a su esencia y a su existencia. Pero si continuamente hay que hacer este traslado de la distinción de razón al fundamento real, que es la participación o dependencia del ser, mejor es de una vez hacer la sistematización apoyándonos en ese fundamento real, o sea en el predicado primero de la criatura que es el ser por participación.

Asimismo en Dios es esencial la no distinción conceptual de esencia y de existencia ni siquiera por un entendimiento abstractivo. Mas esa no distinción no es necesaria como actual, porque la no distinción actual significa que Dios es pensado por un entendimiento abstractivo sin distinguir esencia y existencia, y esa manera de ser pensado es extrínseco a Dios y accidental. Lo que es esencial en Dios es la índole suya por la cual existe por su esencia absoluta y es actualidad pura sin ninguna determinación restrictiva, lo cual excluye la dependencia de otro y todo fundamento para distinguir según la razón la esencia y la existencia.

Y esta es la causa por qué la no distinción conceptual entre esencia y existencia en Dios no es principio sistematizador para explicar *a priori* su infinidad ni otras perfecciones suyas características. El principio sistematizador de sus atributos ha de ser algo que se halle realmente en Dios, y esa realidad intrínseca que en él realmente se halla es el ser por esencia.

Sin embargo, esa no distinción se puede tomar como base sistematizadora, con tal que nos refiramos al fundamento real de esa no distinción, que es el ser por esencia. Pero como decíamos antes, si continuamente hemos de hacer esa traslación de la no distinción de razón al fundamento de ella, mejor es de una vez tomar como base de sistematización el predicado real de ser por esencia más bien que el predicado de la no distinción de razón.

Amplitud del sistema de Suárez.—Vista ya la característica del sistema suareciano como distinto de todos los demás, consideremos también su amplitud. Con esto se pregunta si realmente abraza bajo el dominio de su principio sistematizador a todo ser. Y decimos que realmente abraza a toda realidad, en cuanto cae bajo los aspectos de la metafísica, y según la capacidad de nuestra inteligencia.

Efectivamente, todo ser y toda división del ser es: o el ser absolutamente considerado, o las primeras divisiones del ser en Increado y creado y las subdivisiones del ser creado, en substancia y accidente, así en general como en particular. Pues bien: el sistema suareciano da razón *a priori* del ser creado en general, y de sus atributos comunes, de las substancias espirituales creadas y de sus atributos y de los atributos divinos que se derivan *a priori* del ser por esencia. De las materias particulares propias de las disciplinas filosóficas o de las ciencias positivas no investiga la razón *a priori;* pero no por eso queda nada fuera de la sistematización general, porque entran en ella bajo el aspecto de seres creados.

No se da, sin embargo, razón *a priori* ni del ser por esencia ni del ser común o absolutamente considerado. Del ser por esencia no se da razón *a priori,* porque siendo él la raíz *a priori* de toda realidad, no puede tener cosa anterior a sí de la cual dependa. Del ser absolutamente considerado tampoco se da razón *a priori* por dos causas: primeramente porque la razón *a priori* habría de ser algo anterior al ser, y por tanto no sería ser o prescindiría del ser; y es absurdo que el no ser o lo que prescinde del ser sea razón *a priori* de algo que es ser. La segunda causa es porque el ser absolutamente considerado abraza en su extensión al ser por esencia; y como el ser por esencia no puede tener razón *a priori,* tampoco la podrá tener el ser absolutamente considerado: éste prescinde de la razón *a priori,* ya que contiene bajo su extensión al ser que excluye tal razón y al ser que la incluye.

Mas no por eso queda Dios y el ser comunísimo fuera de la sistematización suareciana. Porque si bien no se puede allí dar razón *a priori* de Dios y del ser comunísimo, sin embargo se puede señalar la razón *a priori* de sus atributos. Y además en el ser comunísimo, si bien no se puede señalar ninguna razón *a priori* de él como ser comunísimo, sin embargo, como

es análogo, se puede señalar dentro de él uno que sea razón *a priori* de todos los demás, con lo cual queda sin razón *a priori* únicamente el ser por esencia que es raíz de toda otra realidad.

Simplicidad.—El sistema suareciano es sumamente simple. De una sola ojeada se domina toda su amplitud, y desde cualquier punto del ser se puede recorrer por la vía de ascenso y por la vía de descenso toda la escala de los seres y todos sus atributos. De cualquiera de los atributos comunes a todas las esencias creadas, como son lo potencial, lo mudable, lo compuesto, etc., se asciende en seguida al ser por participación como a raíz de ellos; del ser por participación se asciende a la imitabilidad divina, y de aquí se asciende por todos los atributos divinos hasta el ser por esencia. Y por el contrario, del ser por esencia se desciende a su infinitud y a cada uno de sus atributos propios, y a la imitabilidad divina, y de aquí a la posibilidad del ser por participación, y a sus diversas clases, y por fin, del ser por participación se desciende a los atributos que convienen al ser por participación en general. Los principios con cuya ayuda se hace la conexión de toda la realidad, así en la vía ascendente como descendente, pueden ser muy variados; pero el sistema que con ellos se obtiene es simplicísimo y solidísimo.

Fecundidad del sistema suareciano.—Los cayetanistas enaltecen mucho su sistema, entre otras cosas porque tienen principios amplísimos para explicar no sólo el sistema en general, sino también extensos distritos del ser, en particular; tales son: "la razón de la ilimitación es el acto irrecepto; la razón o principio de la limitación es la recepción del acto; la razón de la multiplicabilidad y distinción de los seres en la misma especie es la materia sellada con la cantidad; todo lo que se mueve ha de ser movido por otro, porque es imposible que una cosa sea al mismo tiempo acto y potencia". ¿Tiene también el suarismo principios de semejante amplitud?

Es patente que sí. Los predicados de ser por esencia y ser por participación explican brillantemente todos los problemas que se acaban de mencionar. La razón de la ilimitación en toda línea es el ser por esencia. La razón de la limitación del acto es múltiple: la razón formal intrínseca es la índole de las notas de la criatura que no llegan a más entidad; la razón *a priori* intrínseca es la dependencia por la cual la criatura carece de la perfección de la independencia y tiene la miseria de ser de suyo nada y de poder volver a la nada sin contradicción alguna, y además tiene lo que tiene por imitación de la divina esencia en tal grado determinado, y por la acción de Dios; la razón *a priori* extrínseca es la imitabilidad de la divina esencia, que es imitable en inmensa variedad de modos; pero siempre en modo limitado y no en modo infinito. La razón de la distinción de las especies es la diversidad de las formas; y la razón de su multiplicabilidad es la dependencia de la criatura que es imitación de la divina esencia y la inagotable imitabilidad de la divina esencia, que no se agota con una sola especie o perfección. La razón de la distinción de los individuos dentro de la misma especie es toda la entidad real de cada uno que no es la entidad del otro; y la razón *a priori* de la multiplicabilidad de los individuos en la misma especie es la dependencia por

la cual el ser creado es finito y contingente; y así como Dios, por ser el ser necesario e infinito es único, así el ser creado, por ser contingente y finito, es multiplicable en la misma especie. Lo *que es movido* no siempre necesita ser movido estrictamente hablando por otro, porque siendo todo ser creado imitación y participación de la divina esencia, no es extraño que pueda haber seres vivientes, como Dios es viviente, para lo cual es necesario que una misma realidad creada pueda ser acto virtual y potencia formal con respecto a sus actos vitales; y en este supuesto la criatura no necesitará ser movida, estrictamente hablando, por otro para que comience o prosiga su acción, aunque necesitará ser ayudada de fuera por un concurso simultáneo. Vemos, pues, cómo el principio de la *participación* e *imparticipación* en el sentido de Suárez explica, no solamente la sistematización general, sino también amplios distritos del ser, y eso con tanta brillantez como lo puede hacer cualquier otro sistema.

Otro de los principios de gran fecundidad en el suarismo es la identidad real entre esencia y existencia creada. De este principio se deducen las consecuencias siguientes:

1.ª En el ser real hay tantas existencias parciales como partes reales tenga el todo [59], en lo cual no hay ninguna admiración, porque si la multiplicidad de entidades quidditativas no deshace la unidad, tampoco la deshace la multitud de esas partes quidditativas, aunque se identifiquen con la existencia.

2.ª La existencia creada no es acto último e inmutable, antes tiene la misma potencialidad que la esencia a las partes quidditativas: por esta causa la *forma existente* es capaz de informar o actuar a la *materia existente*, y la *materia existente* es capaz de ser actuada por *formas también existentes* [60].

3.ª La *actuación* que una entidad *da a la otra* en el compuesto, no es una actuación de existencia, porque la existencia ya la tenía; sino que es una actuación por la que da al sujeto la realización de alguna posibilidad o potencialidad cualitativa o cuantitativa que tenía: el calor actúa al agua para hacerla caliente, no dándole alguna existencia, sino dándole el ser cálida, que antes no tenía en acto, sino en potencia; la forma senciente no da a la materia la actualidad de existir, porque eso ya lo tenía por sí, sino que le da la actuación de ser materia viviente, lo cual antes tenía en potencia y ahora tiene en acto [61].

4.ª Esta actuación *no consiste* solamente en una yuxtaposición o compenetración del sujeto por la forma, sino en la íntima comunicación de la entidad de la forma, a la entidad de la materia, en virtud de la cual la materia o el sujeto tenga ya en acto lo que antes tenía en potencia [62]. Esta íntima comunicación nos es absolutamente inimaginable; sólo la podemos concebir, y eso imperfectísimamente, en cuanto que vemos el efec-

---

59 DM 31 XI 30-36.
60 DM 31 XI 22.
61 DM 13 V 9, 10.
62 DM 15 VI 7; s. VII 3.

to formal operado por tal comunicación; el agua, que antes podía ser cálida, ahora es cálida en acto; el entendimiento, que antes sólo podía entender, informado por la intelección, ya es inteligente en acto.

5.ª Esa actuación o comunicación de la forma a la materia *se hace* por un *modo apropiado*, distinto del sujeto y de la forma. Y la razón es porque los extremos unidos no son formalmente la unión con el otro extremo, pues de lo contrario repugnaría que estuvieran separados; luego para que actualmente estén unidos se necesita alguna manera nueva de ser, que por sola su entidad no tienen, y esa entidad nueva se llama el modo de unión [63].

Mas la unión no se ha de concebir como una entidad absoluta interpuesta entre los extremos y que, a manera de gluten, las junte. Antes las partes mismas son las que se unen por su misma entidad; pero el estar unidas por su misma entidad es un modo de estar que antes no tenían, y del cual carecen, y es algo nuevo producido por una causa eficiente y que tiene efectos reales; tal modo de estar se llama el modo de unión. Es un puro *ens quo*, y de ninguna manera un *ens quod;* y por eso no es algo intermedio entre las partes, sino meramente un modo de estar de las partes, sin el cual estaban antes, y sin el cual pueden estar después.

Con estas consecuencias quedan explicadas todas las maneras de unidad íntima que resultan de la muchedumbre de partes, sean substanciales sean accidentales. Gran parte de la cosmología y de la psicología, y aun la unión hipostática del Verbo con la humanidad, quedan explicadas con esta doctrina.

6.ª Una consecuencia inmediata de esta teoría es que el *acto* puede ser potencia y la potencia puede ser acto bajo diversos aspectos. La existencia creada es un acto respecto de la potencia objetiva, pero es potencia respecto de las muchas modificaciones que puede recibir la esencia existente, como hemos visto [64].

7.ª En el orden dinámico tampoco habrá dificultad en que una cosa sea acto y potencia bajo diverso respecto. Podrá estar en acto virtual, porque puede hacer un acto, y al mismo tiempo puede estar en potencia formal respecto del mismo acto, porque puede con su actividad adquirir formalmente lo que todavía tiene sólo en potencia. Y así no será necesario que lo que se mueve sea movido antecedentemente por otro, antes él mismo podrá determinar su acción sin necesidad de que nadie le mueva antecedentemente [65]. Necesitará del concurso simultáneo del ser por esencia, porque si el ser se mueve es contingente, y lo contingente depende del ser necesario en cuanto al ser y en cuanto al operar, pero no necesitará que alguien *le mueva* antecedentemente a obrar aquellos efectos de que es causa proporcionada [66]. Esta consecuencia, que necesariamente se sigue de la posibilidad de que una cosa esté en acto y potencia de una misma perfección bajo diversos respectos, es también una conse-

[63] DM 13 IX 10, 11; d. 15 VI 7.
[64] DM 13 V 9, 10.
[65] DM 18 VII 4, 43, 51, 54.
[66] DM 18 VII 52.

cuencia del predicado ser por participación. Si la divina imitabilidad es el fundamento de seres por participación, por fuerza será también el fundamento de seres vivientes, como Dios es viviente; y como para esto es necesario que el ser se mueva a sí mismo, luego será posible que los seres vivientes se muevan a sí mismos y que, por consiguiente, estén en acto y en potencia de sus actos, bajo diverso respecto, a saber en acto virtual y en potencia formal. De esta manera queda explicada toda la actividad inmanente de las criaturas, inclusive las acciones libres de los seres inteligentes.

Otros muchos principios suarecianos podríamos aducir tan fecundos como los ya examinados. Mas lo dicho basta para el fin que pretendíamos, que es dar a conocer las líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez.

Hemos terminado la exposición general del sistema metafísico de Suárez en sus líneas fundamentales y generadoras. En él se ven todas las dotes que pueden recomendar un sistema: unidad, simplicidad, solidez, amplitud. Ahora sería conveniente exponer cómo elabora Suárez cada una de las materias particulares que pertenecen a la metafísica para que queden englobadas en el sistema general y cómo elabora las otras partes de la filosofía que no pertenecen a la metafísica, como son la cosmología y la psicología, para que se vea cómo los principios metafísicos suarecianos y su fuerza sistematizadora se extiende a esas materias; pero esta sería tarea infinita y por esto nos vamos a limitar a dos capítulos, uno pertenece a la metafísica estrictamente dicha, y trata de los ángeles; otro pertenece conjuntamente a la psicología y a la ética, que es el tratado del hombre bajo sus aspectos de ente físico, de ente ordenado a la verdad, de ente ordenado al bien moral de honestidad racional y de ente ordenado al bien moral de vasallaje y obediencia.

Parte III.—Aplicación del sistema a algunas materias particulares.

§ 1.º *Angeles.*

La doctrina de los ángeles pertenece directamente a la metafísica por ser un objeto inmaterial, y su sistematización se debería hacer bajo el sistema particular y bajo el sistema universal.

En la sistematización particular la vía de ascenso nos había de llevar a través de los efectos y propiedades a la realidad de los ángeles y a los constitutivos de su esencia; y la vía de descenso, partiendo de la esencia ya conocida, debería explicar *a priori* las propiedades ya conocidas por la vía de ascenso y descubrir otras nuevas que por esa vía aún no se conocían.

Este procedimiento se podría observar en teología, en que la Sagrada Escritura nos da a conocer varios efectos propios de los ángeles, de los cuales podríamos deducir la realidad de los mismos y las notas constitutivas de su esencia. Pero en filosofía, por la sola luz natural, no conocemos efectos algunos que hagan necesaria la existencia de los ángeles, y así no podemos *a posteriori* ascender a su realidad y a su esencia.

En cambio conocemos de alguna manera la esencia de Dios, y este conocimiento, aunque imperfectísimo, nos puede servir de alguna manera para conocer la posibilidad y realidad de los ángeles, y después, por su esencia así conocida, podemos explicar *a priori* sus propiedades y modos de operar. Habrá, pues, que omitir la vía de ascenso, y tendremos en cambio que recorrer dos descensos; en el primero, partiendo de la esencia de Dios, probaremos la posibilidad y realidad de los ángeles; en el segundo, de la esencia ya conocida, explicaremos *a priori* sus propiedades y modos de operar.

Posibilidad de los ángeles.—La posibilidad de los ángeles se prueba de muchas maneras. Primeramente vemos que es posible el alma racional, que es una substancia espiritual incompleta, porque se ordena a componer con la materia una substancia completa, que es el hombre; luego con más razón será posible una substancia completa espiritual, ya que la razón de espíritu más bien pide alejamiento de toda materia y de toda relación esencial a ella [67]. Además, si miramos las gradaciones del ser, parece que faltaría un grado si los ángeles no fueran posibles; porque vemos que se da el ser Increado y el creado; y en lo creado hay algunos seres que son puramente materiales, como los inorgánicos; otros son compuestos de espíritu y de materia, como el hombre; luego ha de haber también seres creados puramente espirituales; de lo contrario faltaría este extremo en la división. De esta manera tendremos completa la gradación de los seres: habrá el ser Increado y el creado; y en el creado habrá seres puramente materiales, puramente espirituales y compuestos de materia y de espíritu. En *tercer* lugar Dios es imitable en todas aquellas perfecciones que se encuentran formalmente en él y no incluyen formal y explícitamente la aseidad; y esta es la causa por qué es imitable como ser, como substancia, como vida, como inteligente. Mas la divina esencia es una substancia espiritual completísima, y esta noción no incluye formal y explícitamente la aseidad; luego fuera de Dios son posibles substancias espirituales completas, y éstos son los ángeles.

La mayor, en que se afirma la imitabilidad de la divina esencia, es clara. La menor: que en Dios se encuentre la razón de substancia espiritual completísima, no cabe duda; y que esta noción no incluya la aseidad formal y explícitamente, también parece claro, porque la razón de completa añade a la razón de espiritual solamente el no necesitar de la materia para su complemento, pero no excluye la necesidad de una causa para poder existir, en lo cual estaría la aseidad. Consta, pues de la posibilidad de los ángeles.

Existencia de los ángeles.—Podemos dar un paso más probando, no sólo la posibilidad, sino también la existencia de los ángeles, aunque esto no es necesario para la ciencia puramente especulativa, porque ésta trata de las esencias necesarias y no de las existencias, las cuales son contingentes.

Claro es que la existencia de los ángeles depende de la libérrima vo-

---

[67] DM 35 I 4, primo, secundo.

luntad de Dios, pero tal vez tenemos indicios de que la voluntad de Dios fué crearlos de hecho. Porque Dios ha creado el mundo para comunicar su bondad y de esta manera exteriorizar todos los modos de la excelencia de su ser que sean comunicables. Si hubiera querido manifestar su bondad sólo en la medida suficiente para que se entendiera de una manera confusa la excelencia de su ser, hubiera creado un ser mínimo, ya que de él se pudiera concluir su infinidad. Mas no lo ha hecho así, sino que ha multiplicado la variedad de los seres hasta un grado para nosotros inasequible; luego es señal de que ha querido manifestar la excelencia de su ser según todos los grados supremos en que es imitable. Ahora bien, uno de los grados de perfección que hay en su divina esencia y en el cual es imitable, como quedó demostrado, es ser substancia completa espiritual; luego Dios ha querido crear de hecho substancias completas espirituales, que son los ángeles [68].

Atributos angélicos explicados o descubiertos a priori por la esencia ya conocida.—Puestos en posesión de la realidad y de la esencia de los ángeles es necesario por vía de descenso (o explicación y demostración *a priori*) descubrir las propiedades y acciones de esta substancia, lo cual haremos por modo de ligeras indicaciones.

Primeramente, si son puros espíritus tendrán solamente operaciones espirituales. *Segundo*, estas operaciones no serán solamente las de mover localmente, porque esto es común a todos los cuerpos, y los ángeles han de tener operaciones diferentes de los cuerpos. Así que tendrán operaciones inmanentes y éstas puramente espirituales; mas las operaciones inmanentes puramente espirituales son ante todo las de entender; luego los ángeles son intelectivos [69]. *Tercero*, son también volitivos, porque todo ser tiende a su bien según su índole; luego el ser que entiende su propio bien, cual es el ángel, debe poder tender a este bien conocido intelectualmente, y esta tendencia vital al bien conocido por el entendimiento se llama voluntad [70]. *Cuarto*, serán también libres, porque el ser volitivo tiende al bien conocido y huye del mal conocido. Mas el ángel, como inteligente, concibe simultáneamente todo bien finito como bueno y como malo o como indiferente bajo diferentes aspectos; luego el ser volitivo ante el bien finito simultáneamente tiene poder para quererlo y también para rechazarlo o para no ejercer ningún acto sobre él [71]. *Quinto*, debe tener también facultades realmente distintas de su substancia. Porque la potencia se especifica por el acto al cual dice orden esencial y exclusivo; mas las potencias de entender y querer dicen orden exclusivo a sus actos; luego como estos actos son accidentales, también las potencias son accidentales y distintas de la substancia y entre sí [72].

Modo de obrar.—Además de los atributos del ángel, podemos conocer *a priori* por su esencia el modo de sus operaciones, sobre todo el modo

---

[68] DM 35 I 5-12.
[69] DM 35 III 18-21.
[70] DM 35 V 1-5.
[71] DM 35 V 6.
[72] DM 35 IV 16; s. V 3.

de entender. *Primeramente*, por ser seres por participación, son potenciales aun en su orden de intelectivos, y así entienden, no por su esencia, sino por actos distintos de su esencia [73]. *Segundo*, para conocer cosas distintas de sí y de Dios necesitan especies impresas infundidas por sólo Dios [74]. Porque el inteligente debe contener la perfección de la imagen intencional que por su acto de entender ha de producir; mas tal perfección no la contiene en su esencia ni en la presencia física del objeto mismo; luego ha de poseerla por algo que haga las veces del objeto, y esto se llama especie impresa.

No hay por qué hacer mención de otros atributos de los ángeles que les son comunes con todas las criaturas, como son la contingencia, la finitud, la potencialidad y mutabilidad, la composición de potencia y de acto accidental, de naturaleza y supositalidad, la multiplicabilidad de las especies y de los individuos bajo la misma especie, las semejanzas unívocas de los ángeles entre sí y con los seres corpóreos y corpóreo-espirituales, las semejanzas análogas entre ellos y el Creador: todos estos predicados se deducen *a priori* del predicado ser por participación, como ya antes quedó explicado [75].

§ 2. *Objetos extraños a la metafísica. El hombre.*

El hombre es un ser corpóreo y, como tal, no pertenece directamente a la metafísica ni a su sistematización [76]. Pero como tiene alma espiritual, en algunos aspectos puede caer bajo la metafísica, y por eso aquí indicaremos su sistematización según la mente de Suárez. Consideraremos al hombre bajo cuatro aspectos: como *ser físico*, como ser *ordenado a la verdad*, como ser *ordenado a la moral de honestidad racional* y como ser *ordenado a la moral de vasallaje o de obediencia*.

A) *El hombre considerado como ser físico.*

La doctrina del hombre como ser físico se puede sistematizar bajo la sistematización particular y bajo la sistematización universal.

En la sistematización particular la vía de ascenso nos dará a conocer la esencia del hombre por medio de sus operaciones y propiedades. Por esta vía conocemos que el hombre es un compuesto substancial de alma espiritual y de materia primera, cuya unión y mutuas relaciones de acto y de potencia quedaron descritas al tratar de la fecundidad de los principios suarecianos. La vía de descenso explicará *a priori*, partiendo de la esencia ya conocida, las propiedades y operaciones del hombre que ya conocíamos por la vía de ascenso y descubrirá otras no conocidas por esa vía, como son la incorruptibilidad del alma y el modo de operaciones en

---

[73] DM 35 IV 10-12.
[74] DM 35 IV 20-22.
[75] DM 35, 25, 26 (fueron creados); s. III, nn. 23-43 (son finitos simpliciter y no son infinitos secundum quid); s. III, nn. 33-36 (compuestos de género y de diferencia); s. III, nn. 46-50 (no son inmensos); s. III, n. 51 (ni eternos); s. III, n. 55 (ni absolutamente necesarios).
[76] DM 1 II 17, 18.

su estado de separación de la materia. En toda esta sistematización no está ausente la metafísica, antes todas las argumentaciones fundadas en las razones de cognoscente, inteligente, espiritual, incorruptible, pertenecen directamente al objeto de la metafísica, por ser aspectos inmateriales del hombre [77].

En la sistematización universal se trata de buscar la razón *a priori* de la esencia que se estudia ya en alguno de los predicados esenciales del ser participado en general, como el accidente se funda en la potencialidad del ser creado, ya en alguno de los atributos del ser por esencia. El hombre tiene la razón *a priori* de su posibilidad en la imitabilidad de la divina esencia, y esto es saber ya alguna explicación *a priori* de la posibilidad del hombre; pero esto no basta para decir que hemos explicado a priori la posibilidad de la esencia humana, porque no sabemos cómo y por qué la esencia divina es imitable en ese grado y modo material de ser. Cuando se trata del espíritu puro creado sabemos señalar la razón *a priori* de su posibilidad y cómo y por qué la esencia divina es esa razón *a priori*, porque Dios tiene formalmente la perfección de espíritu puro y es imitable en ella; pero Dios no tiene en sí nada de materia y por eso no sabemos cómo y porqué lo puramente inmaterial es fundamento de la materia y de las formas que dicen relación esencial a la materia. En el hombre hay muchos aspectos que prescinden de la materia, como el ser cognoscente, inteligente, espiritual, incorruptible, y esos grados los sabemos explicar por la inmaterialidad divina; pero las ulteriores determinaciones de seres materiales y corpóreos o referidos a la materia no las sabemos explicar *a priori*, porque en Dios no hay nada material.

B) *El hombre considerado como ordenado a la verdad.*

Este estudio no es sino una parte de la ciencia que estudia al hombre como ser físico, pero su importancia excepcional pide también una atención particular.

También esta materia se puede sistematizar bajo la sistematización particular y bajo la sistematización universal.

En la sistematización particular la vía de ascenso por medio de la reflexión sobre nuestros actos nos enseña que el entendimiento humano es capaz de conocer la verdad, y con qué amplitud, y con qué medios, como son la abstracción, los juicios primeros, los raciocinios; y se determinan, según esto, la esencia del entendimiento humano, que es ser una facultad cognoscitiva espiritual de un ser corpóreo-espiritual contingente y creado. La vía de descenso, partiendo de la esencia así conocida, explica *a priori* cómo ha de ser cognoscitiva y qué imperfecciones ha de tener en conocer, como son conocer por abstracciones, por juicios y raciocinios y con qué amplitud, que será la que permite la experiencia y las abstracciones y los juicios primeros y los raciocinios que se formen partiendo de tan humildes comienzos.

En la sistematización general se trata de buscar la razón *a priori* de esa facultad cognoscitiva en la índole del ser creado en general o en

---

[77] *De Anima*, libri sex.

alguno de los atributos del ser por esencia. Y aquí repetiremos lo que dijimos en el párrafo anterior. En el entendimiento humano hay los aspectos inmateriales de cognoscitivo, inteligente, espiritual y otros aspectos relativos a la materia, como es la necesidad de partir de la experiencia sensible y de las abstracciones y del discurso. De los aspectos inmateriales podemos señalar la razón *a priori*, que es la imitabilidad de la divina esencia, y podemos saber cómo y por qué ella es imitable en ese modo de ser, ya que Dios contiene formalmente esas perfecciones y no incluyen explícitamente la aseidad. Mas de los aspectos relativos a la materia podemos, ciertamente, señalar la razón *a priori*, que es la imitabilidad de la divina esencia; pero no podemos señalar cómo y por qué ella es imitable en ese grado y modo material de ser. Por consiguiente, bajo este aspecto no puede la facultad congnoscitiva humana *someterse* a la sistematización universal; y es que bajo ese aspecto la facultad cognoscitiva no pertenece a la metafísica, sino a la física filosófica.

C) *El hombre como ordenado a la moral de honestidad racional.*

(En este aspecto de la honestidad meramente racional no se considera al hombre como sometido a precepto alguno de un superior que sea su último fin, sino solamente según su naturaleza corpóreo-espiritual y creada por Dios de la nada.)

Esta doctrina la podemos sistematizar, como las anteriores, bajo la sistematización particular, en que se llega al conocimiento de la esencia moral del hombre, y por medio de la esencia moral así conocida se explican *a priori* sus obligaciones; y también bajo la sistematización universal, en que se busca la razón *a priori* de tal esencia en algún predicado del ser por esencia.

En la sistematización particular la vía de ascenso nos enseña que el hombre es una substancia compuesta de alma espiritual y de materia, cuyas propiedades son ser intelectual y dueña de sus acciones, y creada por Dios, que es lo que se enseña en psicología racional. La vía de descenso, partiendo de la esencia del hombre así conocida y de sus atributos esenciales, explica *a priori* las cosas siguientes: primero, las relaciones esenciales que tiene para con Dios, para con los otros hombres, para consigo mismo, para con las cosas inferiores. Segundo, partiendo de estas relaciones esenciales explica *a priori* qué operaciones son conformes a ellas y cuáles son contrarias. Tercero, partiendo de aquí determina la obligación que tiene el hombre de poner las acciones que son conformes con las relaciones esenciales y de evitar las que les son contrarias; esta obligación será absoluta y no condicional, porque no está en manos del hombre hacer que las acciones conformes con sus relaciones esenciales no sean honestas, o que las acciones opuestas no sean inhonestas, monstruosidades, inconveniencias, indecencias; pero será una obligación de mera racionalidad y honestidad, no de obediencia forzosa, porque no se considera precepto alguno de un superior, sino solamente la esencia y dignidad de la naturaleza racional y lo que ella exige absolutamente para su acción en el orden humano no sea una monstruosidad e indecencia.

En la sistematización universal se trata de buscar la razón *a priori* de

una naturaleza que tiene tales exigencias de honestidad racionl. En estas exigencias de honestidad racional podemos distinguir dos aspectos: uno, que es el aspecto precisivo de toda materia, cómo es el de santidad o rectitud racional, y otro, que mira a la materia y es el de una santidad que se ha de ejercitar con miembros corporales y en tantos objetos corporales, como son la continencia, la familia, el Estado, la propiedad de la tierra [78].

Del aspecto inmaterial podemos señalar la razón *a priori*, que es la imitabilidad de la divina esencia, y cómo y por qué ella es imitable en ese grado y modo de ser, ya que Dios posee formalmente esas perfecciones de santidad racional. Dios, por ser racional, es santo con una santidad fundamental, porque su esencia funda la rectitud de sus operaciones; y con una santidad intelectual, porque su inteligencia es capaz de conocer esa rectitud fundamental y de juzgar según ella; y con una santidad volitiva y activa, porque ama esa rectitud y quiere conformar su acción con ella. De una manera semejante el hombre, por imitación y participación de la naturaleza intelectual de Dios, es santo con una santidad fundamental, porque su esencia, fundada en Dios, funda a su vez la rectitud de sus operaciones; y con una santidad intelectual, porque puede conocer esa rectitud y juzgar según ella; y con una santidad volitiva y activa, porque puede amar esa rectitud y conformar su acción a ella. Esta imitación lejana y análoga de la santidad divina explica las perfecciones y las imperfecciones de la santidad humana. Las perfecciones se explican *a priori* por ser imitación de la divina esencia; las imperfecciones se explican también *a priori*, porque siendo el hombre santo, no por su esencia, sino por participación y dependencia, ha de tener las imperfecciones propias del ser participado, que son la contingencia, finitud, potencialidad, mutabilidad, composición de potencia y de acto accidental, etc. [79].

Del aspecto relativo a la materia que se incluye en la santidad humana, podemos señalar la razón *a priori* de su posibilidad, que es la esencia divina; pero no podemos señalar cómo y por qué la esencia divina, que no incluye aspecto alguno material, es imitable en ese modo y grado de ser.

D) *El hombre como ordenado a la moral de vasallaje o de obediencia.*

(Aquí se investiga si el hombre está obligado en conciencia y absolutamente a obedecer los preceptos que Dios le diere, y si Dios forzosamente ha tenido que dar preceptos en general y en particular supuesta la creación del hombre.)

La solución de este problema supone el hecho de la creación por

---

[78] *De Legibus*, L. 2, c. 5, nn. 5-9; c. 6, n. 16; c. 7, nn. 5-7; c. 8, nn. 4-8; c. 13, nn. 2, 3; c. 14, nn. 6, 8; c. 15, nn. 4, 29.

[79] Suárez dice que la moral angélica pertenecería a la metafísica si nos fuera accesible, porque prescindiría de toda materia (DM 1 V 5), y lo mismo habría de decir de los aspectos precisivos de la materia en la moral humana. Mas por comodidad en la exposición, aun estos aspectos se dejan para el tratado de la moral humana (DM 1 II 14).

sólo Dios y además las sistematizaciones que anteriormente se han hecho del hombre y la sistematización de los atributos divinos. Supuesta esta doctrina se responde fácilmente a las dos preguntas hechas.

La primera era si el hombre está obligado a obedecer los preceptos que Dios le diere. La respuesta es afirmativa, porque el hombre es un ser que depende de Dios en cuanto a la esencia, porque es imitación de la divina esencia; y en cuanto a su actualidad, porque no existe sino por la acción divina creadora y conservadora; y en cuanto a su operación, porque necesita para sus operaciones del concurso divino. Y depende de Dios, no sólo como ser, sino también en cuanto intelectivo, volitivo y activo, porque no hay aspecto de su realidad que no sea por dependencia y participación de Dios. Y si depende de Dios absolutamente en todos sus aspectos debe también estar sometido a Dios en cuanto a las direcciones que quiera intimar a su entendimiento creado y mediante él a la voluntad y a la acción humana. Si no se somete a esta voluntad divina, obra contra las exigencias más íntimas de su ser, que es ser plena dependencia de Dios, y además deberá sobrellevar las sanciones que ese dueño asóluto quiera racionalmente imponerle.

La segunda cuestión era si Dios de hecho ha impuesto a la criatura preceptos así en general como en particular; la respuesta es también afirmativa.

El precepto general que le ha impuesto es de tener a Dios por fin último y dirigirse a él con su entendimiento, con su voluntad, con su acción, y que de esta manera salve su alma y alcance su felicidad. Dios, al crear al hombre, pretendió un fin, ya que obra como ser inteligente. Ese fin ha de ser digno de Dios y del hombre, y no hay más fin último digno de Dios y del hombre que glorificar a Dios con el entendimiento, con la voluntad, con la acción y con todo el ser y que de esta manera el hombre salve su alma.

Los preceptos particulares que Dios impuso al hombre para que tienda a su fin, es decir, para que glorifique a Dios con todo su ser y para que salve su alma, consisten en que acomode su acción a las relaciones esenciales de su naturaleza para con Dios, para con los otros hombres, para consigo mismo y para con las cosas inferiores. Para Dios no puede ser indiferente que el hombre acomode o no acomode su acción al orden esencial que él mismo ha implantado en la naturaleza del hombre, cual es el conjunto de relaciones mencionadas, y, por consiguiente con todo el peso de su autoridad quiere que el hombre haga esas acciones particulares y evite las contrarias. Si el hombre las cumple, Dios queda glorificado y no podrá negar al hombre la felicidad a la cual tiende naturalmente; si no las cumple, deshonra la autoridad divina y queda sujeto a la sanción que él le impusiere.

Dios impone por su voluntad la obligación general de tender al último fin y las obligaciones particulares de hacer determinadas acciones y de evitar otras. Mas esa voluntad se acomoda necesariamente a su inteligencia, y su inteligencia se acomoda necesariamente a las esencias de las cosas que son inmutables. Y asimismo la criatura pone por obra

las obligaciones que le han impuesto por medio de su voluntad; pero esa voluntad se ha de acomodar necesariamente al entendimiento que dicta las obligaciones impuestas por su dueño y superior absoluto, y éste se acomoda, como se ha visto, a su entendimiento y a las esencias de las cosas [80]. El voluntarismo irracional está desterrado en absoluto de la filosofía de Suárez.

Conclusión.

Hemos visto cómo el sistema metafísico de Suárez está basado en los dos predicados fundamentales de los seres, que son el ser por esencia y el ser por participación, o mejor en el predicado de ser por esencia, ya que el ser por participación se deriva *a priori* del ser por esencia. Hemos visto la inmensa fecundidad de este principio sistematizador. Por él se explican *a priori* la posibilidad y necesidad de los predicados característicos del ser divino y la posibilidad del ser por participación, y por el predicado ser por participación se explican *a priori* todos los predicados esenciales del ser participado, y por ambos predicados se explican los predicados trascendentales y análogos; y de esta manera no queda fuera del sistema suareciano realidad alguna que no halle en él señalada la razón *a priori* de su ser y de sus atributos o, por lo menos, de sus atributos.

Si tuviéramos tiempo para desarrollar las doctrinas de Suárez, que sólo se ha podido enunciar, veríamos que su sistema verifica con excelencia todas las partes esenciales que ha de tener un buen sistema metafísico, y tiene con excelencia todas las virtudes que lo han de adornar. Es sólido, porque no admite como cierto sino lo que con rigor científico se demuestra. Es original, no por haber descubierto algo inédito, sino porque ha sabido tomar como punto central de su sistema algo a que otros no habían dado esa importancia. Es coherente, porque todas sus conclusiones son conformes con los principios sólidos que a lo largo de la obra va demostrando. Tiene, además, orden en la disposición de la materia, claridad en la exposición, elegancia en el decir, amplitud de erudición, cordura en la selección de opiniones probables, ponderación en calificar el grado de adhesión que merecen las doctrinas, penetración en la crítica y severa exigencia en las pruebas de sus propias tesis. Por estas causas se puede decir que la misión de Suárez fué triple: revalorizar las doctrinas verdaderas, depurar las antiguas construcciones de lo falso, de lo ambiguo y de lo insubsistente, y sistematizar con rigor y simplicidad todas las verdades que conserva y defiende.

JOSE HELLIN, S. I.

Chamartín (Madrid).

---

[80] *De Legibus*, L. 2, c. 6, nn. 5, 8, 9, 11, 12, 17, 21-24.

LA SINTESIS METAFISICA DE SUAREZ

I. Suárez, estructurador de tratados.

Hay puntos que se consideran definitivamente adquiridos para el acervo de la Historia de la Filosofía. Uno de estos puntos, incontrovertibles para los escritores de buena voluntad, es que Suárez, al presentar la Metafísica como un todo orgánico y sistemático, contribuyó muchísimo al adelanto de una ciencia que desde él dejó de escribirse como un mero comentario a Aristóteles para ser presentada a modo de sistema coherente y abierto a sucesivos progresos.

Lo que muchas veces no se advierte es que no sólo tiene Suárez la originalidad de haber estructurado con sus *Disputaciones Metafísicas* una ciencia, sino que el mismo procedimiento tuvo en otras materias. Por ejemplo, su tratado *De anima* (Lugduni, 1621) tampoco es un comentario a Aristóteles, sino un curso completo que, aun en sus dos elementos de diversa redacción, presenta una singular unidad y coherencia. Un esfuerzo parecido de sistematización aparece también en su *De Legibus* (Conimbricae, 1612), y en materias teológicas, como es la mariología, en la que Suárez fué el primero, según parece, en quien algunos conatos previos de mariólogos precedentes fraguaron por fin en un sistema orgánico y sintético [1]. Sus obras teológicas *De gratia* (Conimbricae, 1619), *De Deo Uno et Trino* (Ulissipone, 1606) y la ascética *De Virtute et statu religionis* (Conimbricae, 1608) son otros tantos tratados orgánicos, que si bien no todos en igual grado le deben la originalidad de la estructuración,

[1] Roschini, G. M.: *Mariología*, Mediolani, 1941, vol. I, p. 371: "Mariología Doctoris Eximii complectitur 23 Disputationes (super 58) operis *De Mysteriis Vitae Christi*, ex quo omnes theologi subsequentium generationum hauserunt. Cfr. Neyson, G.: *La Théologie Mariale de Suárez*, "Rev. Prat. d'Apol.", 57 (1933), 665-685: "Suárez a rendu un eminent service à la science sacrée quand, *le premier de tous*, il a traité d'après la méthode scolastique et soumis à une critique théologique rigoureuse toutes les questions qui se rapportent à la vie et aux grandeurs de la V. Marie N. Dame." Se ha hecho notar varias veces el considerable influjo de Suárez sobre los protestantes: "... en él han bebido Descartes, ante todo Leibniz y Wolff, con Espinosa. Petersen: *Der Aristotelismus im protestantischen Deutschland* (1921); Max Wundt: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts* (1939) han mostrado la gran influencia de Suárez en una amplia masa de filósofos alemanes, y en especial de los no católicos" (Jansen, B.: *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez*, Scholastik, 15 (1940), 161-181; el texto citado, p. 169). El P. Klimke, F., en su *Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1947, p. 338, dice: "... la Metafísica de Suárez suplantó en las Universidades protestantes a los libros de texto escritos por Melanchton, y en ellas gozó de gran autoridad hasta el tiempo en que Leibniz cursó sus estudios universitarios". Durante todo el presente estudio subrayaremos los textos de autores citados, en las frases sobre las que desearíamos llamar la atención del lector.

por lo menos todos manifiestan huellas de su potente talento sintético.

Estos solos indicios ya habrían de hacer por lo menos sospechar que su mente privilegiada, a pesar de la multitud de fuentes que aduce y utiliza, a pesar de su libertad para no encasillarse en cualquier sistema fijo anterior, a pesar de la lenta amplitud con que discute exhaustivamente hasta pequeños pormenores antes de admitirlos, no obstante, difundía a través de todas sus obras una savia latente y vivificadora de síntesis, puesto que Suárez puede presentarse ante la historia con el título de gran estructurador de tratados.

II. Esquema de la Metafísica de Suárez.

Por desgracia, Suárez tiene tanto de formidable potencia intelectual como de desaliño y despreocupación literaria. Al leerle tiene uno la impresión de que Suárez tomaba la pluma sin preocuparse del lector, sin pensar en él, sigue imperterrito siempre adelante, con sus férreos análisis racionales: su obra no es la taracea minuciosa del plateresco de presentación vistosa y atildada, es la mole imponente herreriana de El Escorial que nos da la impresión de sublime por su grandiosidad [2].

Precisamente por esto su obra corre el grave riesgo de la incomprensión por parte de los espíritus superficiales y atolondrados, los impacientes y partidistas de antemano, que antes de llegar a la grandiosa visión del conjunto herreriano, con una mirada que abarque toda la mole de solidez granítica, se desazonan al levantar los ojos sólo hasta el primer piso y no ver en seguida el pormenor minucioso del encaje renacentista en las molduras de las ventanas.

Fijémonos, por ejemplo, en el índice de sus *Disputaciones Metafísicas*: ahí están, una al lado de otra, sin división de libros, sin subdivisión de partes, sin enganches, como sillares sólidamente aplomados, eso sí, pero sin unidad aparente. Sin embargo, ¿hay en las *Disputaciones* una nervadura que les dé la cohesión de un todo orgánico? Un detenido examen lo muestra con evidencia.

Ya han presentado algunas veces los autores algo del nexo que tienen las *Disputaciones* suaristas entre sí: por ejemplo, Grabmann [3] y Solana [4]. Pero presentan generalmente este nexo sólo de un modo parcial. Quizá tendría interés que precisásemos aún más el esquema suarista hasta dar todos los pormenores de concatenación de las *Disputaciones* entre sí. Para realizar este trabajo, más que una larga descripción nos ayudará poner ante los ojos un cuadro sinóptico cuyas llaves indican precisamente esta trabazón que buscamos:

---

[2] Iriarte, J.: *Francisco Suárez. Una Metafísica que ilumina El Escorial.* "Razón y Fe", 136 (1947), 176-190.

[3] Grabmann, M.: *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung.* Publicado en *P. Franz Suárez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag,* Innsbruck, 1917. Seguiremos la paginación del *Sonderabdruck,* Innsbruck, 1917; págs. 9-12.

[4] Solana, M.: *Historia de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento,* tomo III. Madrid, 1940, pág. 466.

ESQUEMA DE LAS DISPUTACIONES METAFISICAS

								Disputación
Introducción								1
Ente real objeto de la metafísica.	Concepto de ente							2
	Del ente trascendental...	Atributos del ente...	*En general: atributos y primeros principios*					3
			En particular...	Unidad..	Sus clases	Trascendental		4
						Individual (princip. de indiv.)		5
						Formal y universal		6
					Su negación (o distinción)			7
				Verdad...	Lógica y ontológica			8
					Su negación o falsedad			9
				Bondad..	Trascendental			10
					Su negación y opuesto (la maldad)			11
		Causas del ente.....	*En general*					12
			En particular...	Causas intrínsecas...	Material.	De la substancia		13
						Del accidente		14
					Formal...	Substancial		15
						Accidental		16
				Causas extrínsecas...	Eficiente	En general		17
						En particular.....	Causas segundas o creadas	Próxima	18
								Necesaria y libre	19
							Causa primera o increada	Creación	20
								Conservación	21
								Concurso	22
					Final....	En general			23
						En particular: última o fin último			24
					Ejemplar				25
			Comparación...	De las causas con los efectos					26
				De las causas entre sí					27
	Divisiones del ente y sus clases....	División del ser en finito e infinito							28
		Ser infinito.....	*Su existencia*						29
			Su esencia						30
		Ser finito..	*Su esencia*						31
			Su división en substancia y accidente						32
			Substancia....	En general					33
				Substancia hipostática					34
				Substancia espiritual					35
				Substancia material					36
			Accidente	En general					37
				Comparado con la substancia					38
				Su división en nueve géneros					39
				Géneros de accidentes.	Cantidad	Continua			40
						Discreta			41
					Cualidad	En general			42
						Especies.....	Potencia y acto		43
							Hábito		44
						Propiedades.....	Oposición cualitativa		45
							Intensidad cualitativa		46
					Relación				47
					Acción				48
					Pasión				49
					Tiempo y duración				50
					Lugar y locación				51
					Colocación				52
					Veste u ornato				53
Ente de razón o apéndice a la Metafísica									54

Los números de la columna de la derecha corresponden a la numeración de las *Disputaciones;* las llaves de la izquierda nos dan precisamente la trabazón que buscamos. ¿Quizá el lector temerá que las hayamos trazado arbitrariamente? Es fácil mostrar que expresan con fidelidad lo que dice el mismo Suárez; basta para ello leer el párrafo que él mismo dedica al principio de cada *Disputación* (antes de empezar cada sección 1.ª); en él explica las divisiones: si alguien rehace estos enlaces tal como los expone ahí el mismo Suárez se encontrará con el esquema de su Metafísica, que es el que hemos presentado en el cuadro sinóptico anterior [5].

Un esquema no es todavía una síntesis metafísica, es verdad; la nervadura de una hoja de vid no es el principio vital que de un modo sintético dirigió las fuerzas físicoquímicas y desarrolló el ser de la planta; hemos de ahondar más aún para pasar del esquema a la síntesis por él presupuesta para trazarlo, y que estaba latente en su pensamiento. Pero no puede negarse que nos ayudará mucho para nuestra investigación ulterior esta primera adquisición.

Desde luego ya desde ahora podemos afirmar que esta síntesis existe; sin ella no se hubiera creado este esquema, como sin principio vital no habría existido la maravillosa nervadura de la hoja de vid: la nervadura del follaje nos descubre la presencia de un principio vital.

Por desgracia, autores poco acertados en su actitud con Suárez le han achacado que es "ocasional", "ecléctico", "destructor" de síntesis. Pero ¿no tuvo también él su síntesis? Y si no la tuvo ¿cómo se explica que un autor puramente ecléctico por yuxtaposición, a lo Cousin, enlazase sus escritos con la formidable convergencia que tienen todas las partes de la Metafísica suarista dentro de un todo orgánico?

Afortunadamente ha habido también otros autores que, sin hacer

---

[5] Sólo a modo de comprobación aducimos aquí algunos de estos textos que expresan divisiones o llaves más destacadas: "Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum huius scientiae [...] non tamen entia rationis, et omnino per accidens; sed hujusmodi objectum nullum aliud esse potest praeter *ens ut sic;* ergo illud est objectum adaequatum" (1, I, 26): "Ejus [entis] propriam et adaequatam rationem [d. 2], ac deinde proprietates ejus [d. 3-11], et causas exponere [d. 12-27], et haec erit prior principalis pars hujus operis" [primer tomo de la edición príncipe]. In posteriori praecipuam ejus partitionem proponemus" (Disp. 2.ª al principio); "de his passionibus in communi, postea de singulis in speciali"; "agimus [...] hic de principiis cognoscendi [...] nam de principiis seu causis realibus inferius dicemus (Disp. 3.ª al principio); "Haec est secunda principalis pars hujus operis; in qua postquam in priori de communi conceptu entis, illiusque proprietatibus, quae de illo reciproce dicuntur, tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale objectum, et abstractio hujus scientiae permittit, necessarium est [...] Diximus autem [...] primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis [...] et ideo ab hac divisione partem hanc inchoamus" (Disp. 28 al principio); "prius declarandum est in quo posita si communis ratio entis creati seu finiti [...]; deinde divisiones et subdivisiones" (Disp. 31 al principio); "Solet autem hujusmodi ens [finitum] proxime dividi in decem praedicamenta; tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinae ordinem" (Disp. 32 al principio); es decir, su división en infinito y finito, la subdivisión de éste en substancia y accidente; finalmente, del accidente en categorías.

caso de la ola de prejuicios y de la moda de incomprensión hacia Suárez, le han hecho justicia, como FUETSCHER [6] y GRABMANN [7].

Pero no podemos detenernos con sólo el descubrimiento de que ha de haber una poderosa síntesis en el sistema de Suárez. ¿Cuál es? Este es el punto que nos interesa. Vamos a estudiarlo.

III. QUÉ CLASE DE SÍNTESIS BUSCAMOS.

Ante todo, ¿ha habido ya autores que han intentado rehacer la síntesis suarista? Efectivamente, los ha habido. Nadie puede olvidar, entre los más recientes, los estimables y conocidos nombres de DESCOQS [8], MONNOT [9], FUETSCHER [10], JANSEN [11], junto con los de filósofos españoles, otros

---

[6] FUETSCHER, L.: *Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus.* Philosophie und Grenzwissenschaften, Insbruck, 1933, página 116 (411), § 2; p. 339 (634) et passim.

[7] GRABMANN: O. c., "Suárez geht in der Exposition der verschiedenen Theorien nicht auf, er erschöpf sich nicht in referierend-kritischer Arbeit. Diese ist für ihn nur Mittel und Weg *zur selbständigen konstruktiven Darstellung* des metaphysischen Systems [...] *die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt*" (pág. 16).

[8] DESCOQS, P.: *Thomisme et suarézisme.* Archives de Philosophie, 4 (1926) (434-544). Aunque en toda su monografía da elementos de síntesis suarista, son de notar las palabras de la pág. (533)-181: "Il est vrai qu'on se demande parfois quel principe d'unité préside à la philosophie de Suárez et même s'il y en a un! [...] Ce principe d'unité, nous semble-t-il, se trouve dans une théorie de l'analogie de l'être dont il a fourni tous les éléments, sans du reste en achever l'exposé complet, mais qui implique une théorie de la participation très une et très homogène. S'appuyant partout, d'ailleurs en compagnie de l'École entière, sur la *division* d'acte et de puissance (je ne dis pas à dessein *composition*), mais en lui donnant une signification plus large sinon que saint Thomas, du moins que l'école thomiste, il rend raison de tous les rapports que soutient le monde avec Dieu, de la nature des êtres créés, de leur activité, de la création, du concours, etc.... en faisant appel à la *contingence*, celle-ci impliquant une double relation à l'être divin: relation de l'essence finie, qui est toute *ab alio, puissance objective limitée par elle-même*, à *l'exemplaire* infini, qui est *a se*, et relation de son existence, c'est-à-dire de son *actualité* toute *ab alio* également et de sa position dans l'ordre actuel, à la *cause première* créatrice. La participation est constituée par cette double dépendance, et la notion d'être, qui nous permet dans l'ordre métaphysique de la pensée, la synthèse du participant et du participé, représente d'emblée dans son unité idéale et l'un et l'autre, selon leur diversité de nature irreductible et la dépendance totale (analogie d'attribution) du premier par rapport au second. A ce principe comme à son explication dernière sera suspendue toute spéculation sur l'être et rien ne vaudra qu'en tant qu'on la lui pourra réduire. Lorsqu'il s'agira ensuite d'approfondir et de détailler la nature intrinsèque de l'essence finie comme telle, Suárez retrouvera lui aussi naturellement la division d'acte et de puissance et l'appliquera avec des nuances d'ailleurs assez différentes de l'ecole thomiste, par exemple au composé hylémorphique. Mais cela se fera toujours *en fonction de la contingence et de l'analogie première qui restent la conception fondamentale de sa métaphysique.*" Véase además, del mismo autor, *Le Suarézisme*, Archives de Philosophie, 2 (1924) (187-218), y también su obra *Essai critique sur l'hylémorphisme.* París, 1924, part. 2.ª, c. 1-4, p. 121 ss.

[9] MONNOT, P.:*Essai de synthèse philosophique. D'après le XI Livre de la Cité de Dieu.* Archives de Philosophie, VII (1929) (349-437); su trabajo más original a partir de la pág. (409).

[10] FUETSCHER, L.: O. c., especialmente cap. V-X, págs. 63-167, aunque toda la obra interesa sumamente para este objeto.

[11] JANSEN, B.: *Die Wesensart der Metaphysik des Suárez.* Scholastik, 15 (1940)

de Méjico y Buenos Aires, como HELLIN [12], MARTÍNEZ DEL CAMPO [13] y ROSANAS [14].

Con todo no nos dan hecho estos filósofos el trabajo por el que ahora estamos investigando: presentan a veces todo el conjunto de la doctrina suarista, otras veces varios principios doctrinales a la vez (como Jansen) o bien si un solo principio, por ejemplo, la "analogía del ser" (como Descoqs), dicen más "cómo habría de desarrollarse" este estudio de la síntesis suarista a partir de pocos principios que no lo presentan realizado. Por tanto, aun apreciando en mucho sus valiosas aportaciones, de que nos serviremos ahora, nos es preciso seguir adelante hasta dar con la clave de la síntesis que ahora buscamos. Precisemos, pues, bien, ante todo, de qué clase de síntesis se trata:

1.º *Síntesis física y síntesis lógica.*—Hay dos aspectos enteramente diversos con los que se puede hablar de síntesis: o del *principio físico* que da unidad y cohesión a un todo (tal el alma para el viviente), o del principio lógico que es la idea generadora de un todo en su *concatenación lógica* (tal el "tratado" psicobiológico que partiendo, por ejemplo, de la experiencia de que hay actos vitales, llega en sentido inverso, finalmente, hasta el principio vital que los ha producido). A veces se da a este doble procedimiento los nombres de "via inventionis vel ascensus" y "via iudicii vel descensus" [15]. Da lo mismo una terminología que otra con tal que se manifieste claramente lo que con ella se quiere expresar.

En nuestro caso, con el nombre que hemos adoptado de síntesis "física" y "lógica" no pretendemos connotar los múltiples sentidos que a veces estas palabras despiertan por su antiguo y frecuente uso en filosofía, sino sólo esto: así como, por ejemplo, Dios es anterior "físicamente" a nuestro concepto de "ser", no obstante, nuestro concepto de "ser" es "lógicamente" anterior al de Dios (prioridad lógica), puesto que del concepto de ser partimos para llegar a conocer a Dios, y por esto lo ponemos como predicado al decir "Dios es ser", de un modo parecido, si bien es verdad que el principio de síntesis física estará subyacente y dará valor a la síntesis lógica que buscamos, pero no se expresan las dos de la misma manera, sino más bien en orden inverso.

161-185. Tiene la ventaja este autor que en las páginas 161-162 da abundante bibliografía. Desea quede bien claro "dass sie [la Metafísica suarista] in der Tat eine einheitliche, geschlossene Synthese ist" (pág. 170), y hace estribar la síntesis de Suárez en tres puntos: 1.º Unidad trascendental del ser y principio de individuación. 2.º Su distinción de razón esencia-existencia. 3.º Su concepción de la materia prima con cierta actualidad.

[12] HELLÍN, J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Madrid, 1947. Aunque el autor en esta obra no pretende precisamente dar la síntesis de Suárez, ofrece, no obstante, abundantes elementos para conocerla. Véase también SCORRAILLE, lib. VI, cap. II, p. 424 y ss., edición española (1917).

[13] MARTÍNEZ DEL CAMPO, R.: *Doctrina S. Thomae de Actu et Potentia et de Concursu.* Mexici, 1944. Aunque de rechazo, alude con frecuencia a Suárez.

[14] ROSANAS, J.: *Tomistas y tomistas.* Buenos Aires (Espasa-Calpe), 1942; id. *Cuestión disputada en la filosofía y teología escolástica,* ibid., 1943.

[15] GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Applicationes tum physicae, tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia secundum S. Thomam.* Acta Congressus thom., Romae, 1925 (co., ser. 2.ª, n. 1.º), pág. 35 ss. Citaré la paginación de la tirada aparte.

Quede, pues, bien claro desde ahora que vamos a buscar la síntesis lógica de la Metafísica suarista: ella está en función de la síntesis física, soporte latente, es verdad; pero de esta última ahora expresamente no hablaremos.

2.° *Principio generador sintético, no pormenores de todo el sistema.* Aun ciñéndonos así a buscar la síntesis lógica de la Metafísica suarista podríamos realizarlo de dos maneras muy diversas: 1.ª, o bien buscando el *principio generador* de esta concatenación lógica y mostrar sólo cómo engendra las primeras sistematizaciones, y 2.ª, o bien recorrer por menudo *todas las consecuencias* sistemáticas a que llega el sistema, discutiendo su valor en comparación con las de otros sistemas para ver no tanto su derivación a partir de un punto inicial, cuanto estas consecuencias en sí mismas.

Tampoco vamos ahora a desarrollar este segundo aspecto del suarismo, ya más estudiado y conocido, por ejemplo, en los estudios antes citados de Fuetscher y Descoqs, sino que deseamos ahora investigar más bien el primer aspecto: ¿hay un principio lógicamente generador de la Metafísica suarista? Y si lo hay, ¿cuál es? Establecido cuál sea, ¿de qué manera atrae a su alrededor las directrices generales del suarismo, así como la piedrecilla echada en un líquido saturado inicia a su alrededor la cristalización con sucesivas añadiduras que no son un mero conglomerado, sino trabazón armónica de las partes del cristal? He aquí lo que hemos de hallar, en verdad no poca cosa.

Ahora bien; para hallarlo (ya que el mismo Suárez no se ha preocupado de exponer de propósito cuál es el punto generador lógico de su síntesis) acudamos por lo menos al esquema o división que él nos ha dado: es el esquema que antes hemos presentado en la página 171*.

Se echa de ver, desde luego, que en él se trata de una sola ciencia, puesto que separando ya al empezar, el "ente de razón" (que no es "ser" con analogía intrínseca, sino por simple metáfora), señala un solo objeto (el "ente real") a su tratado.

Pero en este tratado hay dos partes que corresponden exactamente a los dos tomos con que la edición príncipe de Salamanca (1597) y la edición Vives moderna dividen las *Disputaciones Metafísicas;* la segunda parte trata de las divisiones particulares, Ser Infinito y ser finito, y éste con todas las subdivisiones del ser categórico. Es evidente que la segunda parte depende (en su concatenación lógica) de la primera; como la medición efectuada con un metro depende de la misma longitud del metro. Busquemos, pues, nuestro principio generador sintético en el tratado del "ente" u ontología.

La ontología de Suárez (se advierte inmediatamente con sólo observar el esquema) tiene el siguiente orden: concepto de ente, atributos del ente y primeros principios metafísicos, con las causas; es decir, prescindiendo de la extensión de las partes y atendiendo sólo a su orden, éstas son: primera parte, el ente; segunda parte, atributos; tercera parte, primeros principios; cuarta parte, causas.

Claro está que cabe preguntarse: este orden esquemático, ¿es también "sintético"? ¿No podría haber sido un orden meramente didáctico

o pedagógico, útil para la enseñanza o exposición, pero no engendrador lógico de la síntesis? De suyo cabría esta hipótesis y aun otras que explicasen este orden expositivo. Hemos de examinarlo.

Por de pronto, un hecho digno de tenerse en cuenta es que son varios los autores que expresan que este orden no es meramente práctico sino efectivamente sintético, y que, por tanto, la primera aprehensión del ser o ente es una de las células germinales de la estructura lógica suarista. Veamos lo que dicen algunos de estos autores.

Según Descoqs, "a veces uno se pregunta qué principio de unidad preside en la filosofía de Suárez, y aun ¡si lo hay! [...]. Este principio de unidad nos parece que se encuentra en una *teoría de la analogía del ente* de que nos ha dado todos los elementos, sin terminar su exposición de modo completo" [16]. Según Descoqs, pues, el principio sintétito suarista sería: analogía del ente, la cual implicaría toda una teoría de la participación, se apoyaría en él la "división" del ente en acto y potencia; de ahí la noción de "contingente" que dependería en cuanto potencia objetiva del ejemplar infinito que lo limita, y dependería en cuanto actualidad de la causa primera. Descoqs nos aporta con esto una ayuda muy estimable al señalarnos de paso cuál sería el principio que buscamos y cómo habría de mostrarse su conexión con todo el suarismo; pero ya no explica más cómo se engendra, a partir de este germen, toda la metafísica suarista.

De un modo parecido habla Grabmann: "Recuerdo aquí la claridad y decisión con que Suárez, frente a Escoto, aboga por el carácter analógico (no unívoco) del concepto de ser. Creo que es éste uno de los puntos más importantes y decisivos de toda la Metafísica" [17]. No obstante, tampoco muestra Grabmann ulteriormente cómo es que este "punto decisivo" decida la suerte de las tesis suaristas engendrando su metafísica.

Fuetscher, por su parte, cree que son dos los puntos esenciales con que sobre todo se caracteriza el suarismo ante el tomismo: el primero es la negación de la limitación del acto por una potencia que sea siempre realmente distinta, y el segundo punto la concepción del "esse"; "en la concepción del *esse*, que no es tomado como acto, perfección en el sentido propio, sino como actualidad, entidad real en contraposición con la posibilidad. Aquí no tenemos la oposición entre acto y potencia real, sino entre realidad y posibilidad (potencia objetiva)" [18]. A continuación desarrolla ampliamente las respectivas construcciones sistemáticas que se

---

[16] Léase todo el párrafo de Descoqs que antes ya hemos transcrito en la nota 8. Lo mismo dice, más brevemente, en la página 117, citando el texto de Grabmann, que aduciremos en la nota siguiente.

[17] GRABMANN, o. c., p. 35: "Ich erinnere hier an die Klarheit und Bestimmtheit, mit der Suárez dem Skotus gegenüber für *den analogischen* (nicht univoken) *charakter der Seinsbegriffes eintritt*. Ich halte dies für den wichtigsten und einschneidendsten Punkt der ganzen Metaphysik."

[18] FUETSCHER, o. c., cap. IX, al fin del § 1.º, p. 116: "In der Auffassung des *esse*, das nicht als Akt, Vollkommenheit im eigentlichen Sinn genommen wird, sondern als Aktualität, Wirklichsein im Gegensatz zur Möglichkeit. Wir haben hier nicht die Gegenüberstellung von Akt und realer Potenz, sondern von Wirklichkeit und Möglichkeit (potentia obiectiva)."

forman por admitir ó rechazar este doble principio. De un modo parecido procede Jansen, como ya indicamos antes.

Aunque nos parecen sumamente interesantes estas concepciones, no obstante intentaremos presentar la síntesis suarista y tomista no alrededor de dos puntos, ni poniendo como primero de ellos la concepción acto-potencia, sino alrededor de uno, y que es precisamente el segundo, la concepción del ente.

Pero lo más curioso es observar que de modo paralelo a los suaristas hablan los tomistas por lo que se refiere a su sistema. Oigamos a dos de sus más conspicuos representantes.

Garrigou-Lagrange en una de sus obras atribuye al ente la primacía "en el orden de *invención* (in via inventionis) y en el orden del *juicio* (por las nociones supremas de las cosas)" [19], aserto que ratificó en el Congreso Tomístico de Roma (1925); "según los tomistas, la diferencia aún más radical entre estas dos concepciones (tomista y suarista) pertenece a la misma *noción del ente*, de la que se trata al principio de la ontología antes de hablar de las divisiones del ente" [20].

Manser, por su parte, insiste en dos principios, no uno: en la concepción del ente y en la teoría acto-potencia: "La importancia de la doctrina tomista acerca del *ens transcendentale* es grande y fundamental para toda la filosofía tomista. Esta fué, a buen seguro, la razón de que algunos, con el P. Reginald, O. P., consideraran este punto doctrinal como el más profundo y el más característico del tomismo. Pero la doctrina *del acto y potencia* es aún más fundamental. ¡La tesis del ser trascendental, como primera y suprema idea, tal como Tomás la concibió, depende en su "supuesto", en su "principio de solución", en su "solución", en su "explicación" y en su fundamentación" de la *doctrina del acto y la potencia*, y, por consiguiente, supone esta doctrina como más fundamental aún!" [21]. Por esto había dicho: "En el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, vemos nosotros la más íntima esencia y el punto central del tomismo" [22].

Norberto del Prado lleva aún más lejos la prioridad de la teoría acto-potencia sobre la del ente: "El Doctor Angélico, partiendo de la verdad

---

[19] GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. París, 1914, número 33, pág. 220: "*Les exigences de l'être en général* nous conduisent ainsi à l'application transcendante du principe de causalité, qui nous permet d'atteindre le suprême analogué de l'être. Et ce dernier nous permettra de déterminer imparfaitement le mode de la causalité divine. *L'être garde ainsi sa primauté dans l'ordre d'invention* (in via inventionis) *et dans l'ordre du jugement par les suprêmes raisons des choses* (in via judicii)." Cita en su apoyo a Santo Tomás, I^a^, q. 79, a. 8 y 9.

[20] GARRIGOU-LAGRANGE: *Applicationes...*, etc., o. c., p. 40. Había citado a Suárez dos párrafos antes. Luego corrobora su propio aserto aduciendo en nota este testimonio: "Sic Reginaldus O. P. in suo opere Doctrinae D. Thomae tria principia posuit: ut primum principium *Ens est transcendens et analogum;* ut secundum *Deus est Actus purus*: ut tertium *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio*."

[21] MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*. Madrid, 1947. Cap. III, § 2, p. 310.

[22] MANSER, o. c., *Introducción*. Características del tomismo, p. 105.

de que los seres creados están compuestos realmente de esencia y existencia, explica el concepto propio del ente, formado por nuestra inteligencia, diciendo que *ens* significa *id quod habet esse* o sea *id quod est*" [23].

Hemos de detenernos: ya no nos es preciso seguir aduciendo testimonios; hasta ahora hemos ido a la caza de algunos textos, y en gran parte hemos hallado en ellos lo que buscábamos, a saber: que todos los autores citados convienen en atribuir al concepto del ente un papel importantísimo en la génesis de la síntesis metafísica, así suarista como tomista.

Ahora nos quedan por desarrollar dos puntos: 1.°, investigar si realmente (como opinamos, no según algunos autores aducidos) *es esta aprehensión del ser quien tiene la primacía* como idea generadora de la síntesis, más que los otros elementos que la acompañan; 2.°, mostrar efectivamente *cómo a partir de este núcleo* se engendra la síntesis suarista y la tomista.

IV. La síntesis tomista.

Cuando el hombre ciñe sus conocimientos a lo que le dan las simples aprehensiones, en cuanto tal, no tiene aún "ciencia". Lo empírico da objetos *particulares*, o sea *individuales* (no universales), éste, aquél, el de más allá, el de ahora, el de antes; así no se halla el "por qué", así no se penetra en la "esencia", que es razón de la universalidad de predicación a muchos. Lo empírico sólo nos da lo *contingente*: todas las cosas están cambiando constantemente; ahora bien, la ciencia, en tanto es ciencia, en cuanto que dándonos su universalidad de conocimiento nos dé a la vez "necesidad", es decir, no sólo un mero aserto de que ha habido un hecho, sino "ley", es decir, aserto que dice no sólo lo que es "éste" y "ahora", sino lo que "será", lo que, dentro de ciertos límites, "debe ser": universal y necesario. Como dice Santo Tomás, con su estilo lapidario: "De suerte que está claro que los *arquitectos* [deduce la etimología de *arkhós*, principio y *tekhné*, arte] conocen las causas de los hechos. Pero a los meros artesanos los apreciamos y denominamos como si fueran seres inanimados. Y esto no porque no ejecuten obras artificiales, sino porque lo que hacen lo hacen sin conocerlo. Pues conocen [meramente] el *porque* [es decir, dando como única razón el éxito o resultado experimental si se actúa de tal manera, o sea con ciencia *oti*, no *di oti*]; pero no conocen *las causas* "que explican por qué de tal procedimiento haya de resultar el buen efecto en la experiencia [24].

Si nos colocamos ya desde el principio en este punto de vista, para elaborar nuestra ciencia nos dirigiremos inmediatamente a aquello que nos dice cuál es la causa; es decir, iremos a la quiddidad, a la esencia o, en otras palabras, al conocimiento por concepto universal.

---

[23] Del Prado, N.: *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum, 1911. Las palabras aducidas (pág. 206) las toma de la *Ontología* de *M. de María, S. I.*, tr. 1.°, q. 1.ª, a. 5.°

[24] S. Thomas: *In Metaphysicam Aristotelis Com.*, lib. 1.°, lect. 1.ª, ed. Cathala, número 28.

Así hace el tomismo. El tomismo declara la decidida "primacía intelectual de lo universal" sobre lo singular [25]. No quiere esto decir que el conocimiento sensible no preceda al intelectual, ni que éste no se elabore a partir de aquél, ni que el objeto singular no preceda antes de que sea conocido universalmente, ni que sea más perfecto el universal que se elaborará sobre él, sino que el hombre en el universal tiene "una prioridad del conocimiento, del saber" [26]; en otras palabras: la ciencia en cuanto ciencia, es universal.

"Ahora bien; según la opinión de Santo Tomás, todos nuestros conocimientos, en cuanto a su génesis, en cuanto a su devenir, pasan de lo más imperfecto y, por lo tanto, más oscuro, de lo indeterminado a lo más perfecto, más claro, más determinado" [27]; en otras palabras: de lo más universal hacia la progresiva aprehensión de lo singular. Sin universal no hay ciencia; pero *esta ciencia será tanto mayor, tanto más rica, cuanto el universal* (bajo el que la ciencia aprehende al individuo de un modo u otro) *más abarque sus "individualidades"*; es decir, cuanto más logre reducir, integrar lo individual bajo lo universal. En el límite hipotético de una absoluta identificación universal-singular la ciencia sería exhaustiva, el ser se identificaría con el conocer, la existencia con la esencia; esta ciencia sería divina como en Dios, que bajo una sola idea, su misma esencia (equivalentemente universalísima por su perfección infinita) llega al individuo cómo individuo.

La consecuencia que de ahí brota es clara; luego, ¿cuál será la primera idea (se sobrentiende "en el orden científico")? "Esta es la idea del ser" [28], la más universal, la menos precisa, la que más se aleja del individuo, al cual nos acercaremos con sucesivas determinaciones (modos, géneros, especies, individualidades) que serán también sucesivas aproximaciones a él [29].

Notemos, pues, bien esto: que el entendimiento, para pasar de la mera aprehensión al juicio (ciencia incoativa, en formación) empezará hipotéticamente por predicar de los individuos esta noción más pobre científicamente, pero más universal: "A es *algo*"; bajo la cual irá aprehendiéndolo todo con sucesivas determinaciones de este "algo", ahora tan indeterminado que se dice de todo. Sólo mucho más tarde, ya en pleno desarrollo y perfección del estadio científico, se preguntará el entendimiento sobre este "algo", sobre su idea del "ser"; al principio la posee casi sin advertir que la posea, de modo oscuro y espontáneo; luego, como filósofo, la conocerá reflejamente.

---

25 MANSER, o. c., cap. III, § 1, n. II, p. 273.
26 Ibíd., § 2, p. 291.
27 Ibíd., p. 293; cfr., p. 294, y ss.
28 Ibíd., p. 298; cita a Santo Tomás, I^a, 5, 2; I-II, 94, 2.
29 Por esto Manser nota muy acertadamente que no hay contradicción entre los dos principios de Santo Tomás, "ens est proprium objectum intellectus" y que "quidditas sive natura in materia corporali existens" es el objeto propio de nuestro entendimiento humano actual. Véase la exposición que a continuación tiene Manser, p. 299-305 sobre la teoría del "ser". Esta exposición (por lo demás ya conocida y común en el tomismo) nos será ahora utilísima para confirmar lo que venimos diciendo.

Preguntémonos, pues, ahora reflejamente qué contiene en sí, qué expresa esta primera noción de "ser", principio del estadio científico, o sea de la "cognitio per causas seu rationes". Desde luego aparece (según lo dicho) que es absolutamente común a todos, pero también (precisamente por esto) que es absolutamente universal.

Luego la idea del "ente", expresada ya científicamente como atribuible con universalidad a todos, incluirá por necesidad dos factores: *id quod habet* + *esse*. Este "esse", atribuíble a cualquier "id", es precisamente la raíz universal (potencialmente universal, *en la cosa*) que justifica su predicación a todos (que a la vez modificarán o diversificarán esta predicación universal, según el diverso grado con que la esencia, este "id" misterioso, reciba al "esse" comunicable).

O sea, según la clásica definición tomista, el ente será *id cuius actus est "esse"*. Aparece, pues, en el seno del *ente*, concebido al modo tomista, una dualidad: *a*) Ni mera intuición de "esse" (el existir o existencia), pues en este caso nuestra ciencia, si fuese verdadera (de ser falsa sería un monismo panteístico) sería intuitiva, exhaustiva, y con una sola idea expresaría adecuadamente hasta el individuo, no habría de irse acercando a él con sucesivas declaraciones. *b*) Ni mera aprehensión pre-científica o aprehensión experimental por la mente, de lo que le presenta el "fantasma imaginativo" tal como está en él. El *ente* expresa, pues, que "algo" (el individuo Pedro, Luis, Antonio) posee o participa el "esse" o existencia, comunicable físicamente y, por tanto, predicable universalmente, de todos.

Para aducir ahora algunos testimonios y no alargarnos demasiado, citaré las palabras de un solo tomista, porque en esto todos expresan aproximadamente lo mismo: consultemos a Hugon: *Ens* [...] es participio de verbo *sum*. Pero el participio es un nombre concreto que importa dos elementos: forma y sujeto, que tiene esta forma, así como *viviente* dice *vida* y *sujeto* que la tiene. Además el participio, como también toda palabra, no presenta una mera cualidad (o acción) en abstracto, sino el *mismo ejercicio* de la acción, así como *amante* expresa el ejercicio de amar. Por consiguiente, *ente* expresa el compuesto de *esse* (o existencia) y de *aquel que tiene esse* además del *ejercicio* de existir en el universo, es decir, es *el* existente" [30]. Lo mismo se encontrará en los otros autores tomistas, por ejemplo, en Cayetano, según lo expone Marc [31].

Las consecuencias que de ahí podemos deducir son más considerables de lo que suelen advertir a veces los mismos tomistas. Vamos a desentrañarlas.

---

[30] HUGON, ED.: *Metaphysica. Secunda pars: Metaphysica ontologica.* París, 1907, página 8. "Ita ens proprie dictum est id cujus actus est existere et importat compositum ex eo quod habet *esse* et ex ipso *esse*" [...] In ente ergo duo distinguimus: *subjectum quod habet esse*, et *formam* seu actum quo subjectum habet *esse*. *Subjectum quod* habet esse dicitur res vel *essentia*; actus *quo* res habet *esse*, est *esse* vel *existentia*" (pág. 9).

[31] MARC, A. SJ.: *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure.* Archives de Philosophie, 10 (1933) (1-144). El texto citado está en la página 51.

El concepto de ente (bajo el que lo aprehendemos todo, puesto que lo atribuímos de todo universalmente como primera noción) y principio del conocimiento científico, importa, pues, en sí mismo una analogía, es decir, no lo atribuiremos siempre en igual sentido, puesto que la absoluta universalidad del *esse* no se dice sino aplicada a un *id* o *esencia* que lo posee; luego cual sea la perfección de este *id* tal será sencillamente la perfección con que en aquel caso particular tomaremos de hecho el *esse*.

Es decir: 1.º, el concepto de ente (compuesto del elemento universalizador y del elemento receptor) hará que se diga *proporcionalmente* de muchos (el *esse* conviene a este *id*, como a aquel *id* le conviene su *esse*); esta deducción es evidente *si* suponemos lo dicho antes, a saber, que no llamamos ente a uno de los componentes (por ejemplo, al sujeto o al "id quod habet"), sino al compuesto o al concepto científico;

2.º, ahora bien, *si* el universal, objeto del entendimiento que actúa de modo científico, justifica que sea tenido legítimamente por universal (a pesar de que sólo existen cosas singulares) precisamente por expresar la absoluta universalidad del *esse* (componente suyo) y *si* el *esse* está en la realidad así como es considerado (como potencialmente universal, estará en la realidad), luego habrá en todo ser una composición real entre acto y potencia o esencia (sujeto que tiene *esse*) y existencia (o *esse*); de lo contrario, si aprehendiese solamente el *esse* (potencialmente *uno* o universal, en la realidad misma, así como *uno* en la aprehensión) nuestro conocimiento sería intuitivo e infinito y paralelamente habría en la realidad un sólo *esse*, no limitado en la realidad sería Dios;

3.º, luego con conocimiento quididativo o científico no conocemos el *id* o sujeto (puesto que en cuanto lo hemos puesto como sujeto que recibe la universalización, aún no está actualizado ni universalizado, está en el estadio precientífico): sólo lo conoceremos de un modo precientífico acudiendo a la imagen sensible que de él nos da el "fantasma imaginativo", es decir, que no conoceremos al individuo *directamente* en el *estadio científico*, a menos de llegar al límite de una ciencia infinita, cosa imposible para el entendimiento humano. En otras palabras: el sentido de la tesis tomista (a veces mal comprendida) según la cual sólo se tiene un conocimiento indirecto del singular material "per conversionem ad phantasma" es éste: no tendremos del individuo *en cuanto individuo* (o no universalizado) un conocimiento científico *en cuanto científico* (o sea universalizado). Lo conoceremos, pues, sólo precientíficamente recurriendo al fantasma imaginativo o conocimiento experimental (después compárese esta afirmación tomista con la tesis suarista del conocimiento directo del singular y se verá que no son dos proposiciones contradictorias, sino subalternas: tendremos del individuo en cuanto individuo o no universalizado un conocimiento científico *no en cuanto científico* o *universalizado*, sino aprehensión de que se da una realidad existente singular, universalizable).

4.º, luego tampoco conoceremos de la misma manera quididativa el primer sujeto a quien apliquemos todo *esse* (a no ser por un conocimiento meramente de proporcionalidad); es decir, la materia prima será en

cuanto tal sólo cognoscible proporcionalmente; más, será en sí misma, o sea en la realidad, pura potencia sin ningún *esse* o acto quiditativo (por hipótesis, puesto que es el primer *id* que recibe el *esse*, y sólo hemos llamado *ente* al conjunto o composición de los dos). De un modo semejante dijimos que en el extremo opuesto sólo conoceremos proporcionalmente al que sea sólo acto, acto puro, ya que no es compuesto de potencia y *esse*, compuesto a partir del cual nuestra mente forma el concepto de *ente* con el que conocemos todo lo que de hecho nos es cognoscible.

La multiplicidad del concepto de *ente* queda bien manifiesta: si *ente* se toma como "posesión de *esse*" se dirá tan diversamente, como sean estas posesiones, de modo semejante a como al decir "doble", connoto de hecho una serie infinita de dobles, por ejemplo, 2/4, 3/6, 4/8, 8/16 ... De aquí, puestos estos puntos fundamentales, brota ya sin vacilación posible todo el tomismo con estricta concatenación lógica, como hacen y muestran los autores tomistas. Tomemos por ejemplo algunos enunciados de Garrigou-Lagrange, "la forma [o perfección, o lo expresado por el concepto universal en cuanto universal] que no esté recibida en una materia no puede multiplicarse", "más abajo del hombre, en todo compuesto substancial de materia y forma, ninguna de las dos tiene por sí existencia" o *esse;* sólo el compuesto tiene la existencia substancial como forma única; luego "el principio de individuación [de la forma] será la materia [u otra potencia subjetiva si no la hay] determinada cuantitativamente"; luego "la materia según sí ni tiene existencia ni es cognoscible", mientras que "al contrario, la forma de la cosa sensible, cómo que no es materia, es de suyo y directamente inteligible en potencia"; "luego esta desmaterialización [o universalización] será la raíz de la inteligibilidad y [del grado de] intelectualidad" que tendrá cada ser [32].

No puede negarse que es muy hermosa y sugerente esta síntesis tomista, que fluye toda lógicamente a partir de su modo de entender el primer presupuesto (la prioridad del universal sobre el singular en el sentido del proceso sucesivo de menos a más, de todo conocimiento científico), y de la primera aplicación (la idea de *ente* que se dirá científica-

---

[32] GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Applicationes,* etc., o. c., págs. 43-46. Querríamos insistir de nuevo en el punto en que los autores no tomistas podrían hallar quizá más dificultad (el párrafo número 2, hace poco, declarado en el texto); es decir, que *supuesta la noción tomista del ente, se sigue de ahí la noción tomista de acto-potencia.* Esta deducción quizá se vería más claramente presentada así: 1.º *Si* nuestra ciencia empieza no por un concepto singular, sino por el universal, entonces en tanto será este concepto universal referible o predicable a clases de individuos, en cuanto éstas se encuentren contenidas en esta representación universal. 2.º Ahora bien; representar a estas clases ("existente infinito", "existente finito", "existente por sí", "existente no por sí, sino en otro", etc.) de modo que se contenga su significado *actu* (es decir, de modo que el concepto universal los exprese *actualmente* a todos) es imposible, al tratarse del concepto del ente. 3.º Luego este concepto no es de ninguna manera "uno", ni "unívoco". 4.º Luego para que no sea equívoco, sino que le corresponda en la realidad cierta unidad o mejor analogía, se requiere que haya en la realidad extramental esta "misma" forma o *esse* ("misma" solo "potencialmente" tal, es decir, solo potencialmente "misma", pero de suerte que sea comunicable en la realidad este "mismo" *esse*). Lo cual vale tanto como decir que el acto o *esse* será realmente distinto de la potencia en la realidad extramental.

mente del compuesto universalizable por contener ya físicamente un universal en potencia: no se dirá en cambio de uno solo de sus componentes, por ejemplo, del sujeto o esencia que recibe esta actuación).

Pero del mismo modo ha de ser sumamente interesante que intentemos ahora comprender otra mentalidad, otra síntesis: sin comprenderla ni se la puede juzgar ni se pueden cotejar las dos síntesis entre sí. Veamos, pues, cómo concibe Suárez el punto inicial, lógicamente generador de su Metafísica.

V. Investigación previa: la prioridad del universal en las ciencias

Manser, en su obra *La esencia del tomismo*, ha escogido acertadamente este orden: empieza exponiendo la primacía del universal sobre el singular [33], y luego, a continuación de lo dicho, en conexión y dependencia de ello, trata de las primeras ideas trascendentales, como de la de "ser" [34]. Realmente se comprende mucho mejor el tomismo con esta concatenación lógica.

Nosotros también en el § IV hemos examinado la síntesis tomística a la luz de esta concatenación. Por esto ahora ocurre la pregunta: ¿en qué punto del discurso lógico anterior inicia Suárez la discusión?

Ante todo Suárez admite, como los tomistas, que la ciencia es "cognitio per causas sive per rationes" [35], y por tanto que la ciencia como ciencia está contenida en nociones universales [36]. Admite también que los universales tienen *cierta* prioridad sobre el singular en cuanto que empezamos por el universal [37] (es decir, cuando ya hemos formulado algo *científicamente*, encontramos que lo formulado está expresado con un universal); admite asimismo que aprehenderemos muy fácilmente una noción universal, y que, por tanto, nuestra ciencia, entendida como "saber científico" (no habla ahora de la ciencia entendida como un "conjunto metódico de elaboración o formación") partirá de una noción universal y la irá enriqueciendo con sucesivas determinaciones, en una progresión constante, hacia el singular [38].

---

[33] Manser, o. c., p. 273.

[34] Ibid., p. 284.

[35] *Disputationes Metaphysicae*, disp. 1.ª, sect. 1.ª, núm. 29.

[36] Ibid., sect. II, núm. 22; scientia "quae considerat *universalem rationem*"; cfr. número 23.

[37] *Disp. Met.*, i. I, 9: "Unde hic conceptus [entis] dici etiam solet ex se esse *primus* qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit D. Thomas."

[38] Luego Dios, que tendrá ciencia infinita, alcanzará inmediatamente con una sola idea, universalísima virtualmente (su propia esencia), toda individualidad: "Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur, et quidquid ab illa dimanare potest" (D. M. 30, XV, 6; cfr. núm. 13); por eso alcanza "simplicissimo intuitu, unumquodque verum *intuendo prout in se est*" (ibid., núm. 178; cfr., n. 19-21 y núm. 28). Especialmente en el núm. 36 declara que la formulación universal de la ciencia es universal, no como condición para la ciencia, sino dada la amplitud de su objeto: la ciencia de Dios, por tanto, "in omnibus rebus omnes [rationes *universales* et *particulares*] attingit perfectissime".

Será interesante que copiemos aquí un párrafo de Suárez en el que expresa en qué sentido toma él la "prioridad" científica del universal: "lo que fácilmente se ofrece al entendimiento por una simple aprehensión no siempre es también íntimamente penetrado y conocido; pues ¿qué aprehendemos más fácilmente que el *tiempo*, el *movimiento* o cosas por el estilo? Pero ¿qué se investiga con más dificultad que tales cosas para tener un conocimiento exacto, tanto de su razón formal, o sea de su entidad, como de sus propiedades? Así, pues, se dice que *lo más universal* es más conocido para nosotros en cuanto a la simple e imperfecta aprehensión, o sea sobre *an sit* (por decirlo así). ¿Quién hay que no conciba más fácilmente que aquello es un árbol, antes de aprehender que es un peral o una higuera? Y es que necesitamos menos elementos para poseer estos conceptos más universales, confusos e imperfectos; y por ello los formamos con mayor facilidad. Pero en cuanto investigamos su conocimiento exacto lo obtenemos con mucha mayor dificultad precisamente por estar más alejados de los sentidos, como dijo a este propósito Aristóteles" [39]. Pues "Aristóteles no dice que lo más universal sea más conocido con aquel [tipo de] conocimiento *que se pretende alcanzar por medio de la ciencia*, sino más bien aquel *que es considerado imperfecto* para que se perfeccione mediante la ciencia [40]. Hasta aquí en lo que ha dicho Suárez no hay nada que pudiera discrepar de la exposición de Manser o de los otros tomistas.

Pero, a partir de aquí, podría notarse un punto de arranque diverso por la predilección muy especial de Suárez para empezar a elaborar la ciencia universal a partir de datos experimentales (que serán singulares). El sentido de esta distinción (fundamental, como se verá, para todo el resto) es éste: no niega que la *ciencia como doctrina* empiece con lo expresado universalmente, según lo dicho ya por los tomistas; pero la *ciencia como método* exigiría para Suárez un estadio previo en que se examinase críticamente *cómo se ha elaborado* este universal científico a partir de una primera aprehensión precientífica de lo singular.

Admite Suárez que la experiencia "no puede ser causa propia y *per se* del arte o de la ciencia *a priori*, sino una ocasión o *cierta condición necesaria con la que se prepara el camino* para adquirir la ciencia" [41]. Tampoco se requiere una previa experimentación, pero sí la experiencia, es decir, el conocimiento que tenemos sobre las cosas sensibles en nuestra vida ordinaria, aun para que se elabore la ciencia con el primer universal, formado a partir de esta experiencia [42].

En otras palabras: Santo Tomás, según creo (y si algún tomista opina lo contrario espero que se me aduzcan pruebas), no niega que primero nos demos cuenta de la existencia de un singular; sólo que este

---

[39] D. M. 1, V, 17.
[40] Ibid., núm. 21.
[41] D. M. 1, VI, 26.
[42] Ibid., núms. 27 y 29. Y en el núm. 25 como confirmación (que no rechaza) de una objeción (que rechaza), dice: "experimentum non est universale, seu de omnibus omnino singularibus, scientia autem est universalis simpliciter, et complectitur ea etiam singularia, quae sub experientiam non ceciderunt".

primer "darse cuenta", esta primera aprehensión aún no es quiditativa o universal para él (como tampoco para Suárez): es universalizable, universal en potencia, pero no universal en acto; por tanto, está aún en un estadio precientífico, del que por ahora (en un estadio científico) el tomista no habla; para el tomista "conocimiento" suena frecuentemente a "conocimiento quiditativo, o sea científico, o sea universal" (que se podrá aplicar al singular, ¡es evidente!, pero que en su formación no es singular). En cuanto se llega a formular un universal, ahí empieza el contenido objetivo de la ciencia, o más brevemente "de lo expresado al decir tenemos conocimiento de tal o cual".

Suárez tampoco niega que la ciencia, como ciencia, sea universal; sólo que a veces él toma estas expresiones de "ciencia" y "conocimiento científico" (o su uso equivalente) no meramente en el sentido de "enunciado" universal, sino en el de "procedimiento con que se elabora" la ciencia propiamente tal. El tomista acepta el universal elaborado, sin más, porque ve en él su misma justificación; Suárez empieza a discutir en un estadio previo. ¿Cómo se ha elaborado?

En el *De Anima* se pregunta cómo empieza el conocimiento; y declara que de la "experiencia" (lo cual también lo admitiría el tomista, como es evidente). Pero llama "conocimiento" no meramente al "científico" en sentido estricto o universal, sino ya a este estadio previo; consiguientemente "conocemos", es decir, aprehendemos, nos damos cuenta de un objeto antes de saber nada sobre su quididad, aunque pronto podremos empezar a formular de él algún juicio (que ya requeriría, por lo menos, un término universal, si no fuese mera tautología). Por ahí, pues, por la aprehensión previa, empieza la ciencia suarista: "pues antes de que cada cual sepa reflexionar descendiendo de la naturaleza universal hacia los singulares, ya conoció los mismos singulares. El aldeano inculto, pues, conoce a Pedro y las demás cosas individuales, y razona inmediatamente sobre ellas, aun ignorando sus naturalezas universales" [43], con un conocimiento "humano" (no meramente sensible, como es el del animal), pero no universal todavía.

Y! demuestra su punto de vista con un ejemplo: los aldeanos están acostumbrados a ver cada día el sol, uno e idéntico siempre. Conocen lo que es el sol, hablan de él; y, sin embargo, aún no tienen (ni comprenden fácilmente) que se pueda formar el concepto universal de "soles", como decimos "hombres". Si viesen varios soles individuales, entonces formarían el universal; luego puede decirse de ellos que ya "conocen con el *entendimiento*" el sol como individuo, se dan cuenta conscientemente *como hombres* de lo que les alumbra y corre por el horizonte, sin concebirlo todavía como universal, si se quiere, aun sin formular (hipotéticamente lo digo) ningún juicio sobre él [44].Por esto afirma Suárez: "Cuan-

[43] *De Anima*, lib. IV, cap. III, núm. 8: "nam antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum, resque caeteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales".

[44] Ibid., núm. 15.

do Aristóteles escribe que lo más universal es anterior en el conocérselo, esto se entiende *en el orden de la doctrina*, porque en cualquier ciencia van por delante los elementos más comunes para que luego no haya repetición impertinente de lo que ya se ha dicho; pero esto no se entiende como si *absolutamente* no pudiesen de suyo conocerse de antemano los particulares" [45]. Adviértase bien que en este texto significativo de Suárez no se dice que conozcamos el singular *como singular*, con un conocimiento *universal o quiditativo* (lo cual sería realmente la proposición contradictoria de la tomística), sino que si bien la *formulación* científica empezará expresando un universal atribuible al singular para ir determinando este universal poco a poco, no obstante el *entendimiento ya se da cuenta* de singulares, y a partir de este "darse cuenta" o aprehensión precientífica, empieza su trabajo propio de elaboración científica antes de llegar a la primera predicación propiamente científica o universal.

Si esta nuestra investigación previa no le pareciera suficientemente clara y convincente al lector, en cuanto se refiere a explicar la posición previa de Suárez, no tendría más que seguir leyendo para observar la manera de proceder del mismo Suárez en adelante: por su modo de proceder se verá cómo realiza esta doctrina. Ver la realización efectiva de un plan es a veces el mejor modo de exponerlo y comprenderlo.

Hasta ahora, pues, hemos visto lo que podríamos llamar los presupuestos previos o propedéuticos; o si se quiere, la idea lógicamente generadora de las modalidades que habrá de tener la investigación científica y metódica de Suárez.

Ahora veamos su realización efectiva: cuál es la idea lógicamente generadora de su síntesis, ya en el orden del conocimiento metafísico.

VI. Una alusión a Kant. Hegel y Husserl: la noción de "ser".

Quisiera que se me permitiese una pequeña digresión sobre la fenomenología de Husserl, porque esta consideración después nos será útil para comprender mejor a su luz la ventaja que ofrece la doctrina de Suárez.

Para Kant, la "universalidad" y "necesidad" científicas han de ponerse en salvo: sin ellas caeríamos en el empirismo extremoso de Hume, que no vale más que un escepticismo elegante de buen tono; pero nada más. Ahora bien: ¿cómo salva Kant esta universalidad y necesidad que Hume ponía en peligro? No lo hace atribuyéndolas a la cosa *en sí*, sino a las condiciones *a priori* de la facultad: la forma (raíz de la universalidad) no es de la cosa *en sí*, sino de la facultad. Con ello imagina cortar el nudo gordiano del problema sobre la objetividad científica y filosófica: en realidad empeora terriblemente el problema, como se ve cuando se lleva a las consecuencias particulares su doctrina: el porqué de la

[45] *De Anima*, lib. IV, cap. III, núm. 16: "cum Aristoteles scribit universaliora esse cognitione priora, intelligi ordine doctrinae, quoniam in qualibet scientia praemittuntur, quae communia sunt, ne postea inepta fiat repetitio dictorum: non tamen intelligitur absolute particularia non posse, quantum est de se, prius cognosci".

coordinación de las facultades entre sí, la pluralidad de las conciencias trascendentes respecto de la mía, la fundamentación de los juicios sintéticos *a priori* y analíticos, etc., y sobre todo el problema más grave que ha originado la desintegración del kantismo: ¿cómo puede la mente humana *con su propia visión* declarar existente una cosa *en sí*, por hipótesis, *absolutamente independiente de su propia visión?* No aprovecha responder que aprehende su existencia con una intuición o con otra facultad: porque entonces con esta otra facultad podría seguir haciéndose metafísica de lo *en sí*, por ejemplo, como hizo Bergson con su intuición no conceptual.

De un modo u otro, el kantismo es esencialmente inestable y ha de desintegrarse por mil direcciones opuestas.

Uno de estos fragmentos, quizá el de más volumen, nacido de la desintegración del kantismo, es el idealismo: arrumba a un lado la cosa *en sí* (inevitablemente contradictoria), pero se ve forzado con ello a llevar toda la especulación más atrás, es decir, a estudiar la estructura de las formas *a priori* de las que dependerá toda la realidad; ya que quitado todo influjo de la cosa *en sí*, digamos, de lo "material" de la sensación, queda la filosofía confinada a un puro "formalismo". Es el extremo opuesto respecto de Hume.

Pero también las consecuencias del idealismo llevan a su vez a este sistema más lejos de lo que se hubiera querido: no hay medio de detenerse una vez iniciado el descenso. El idealismo llegaría a deber admitir un solo "yo", y aun este "yo" sin un propio pasado histórico del que se hablase como de algo trascendente al acto de pensar, sino con un puro actualismo del pensar individual y momentáneo; y aun esto sin "sujeto" que piense ni "cosa" pensada que de un modo estable y extrínseco rija el futuro pensar; es decir: el idealismo también se autodestruye, es absurdo.

Entonces contra este formalismo excesivo toma cuerpo de nuevo la reacción opuesta empírica del elemento material del conocimiento. Pero para no caer otra vez en la metafísica tradicional o realista, que atribuiría la multiplicidad y necesidad científicas al objeto (digamos, con nuestra terminología, "al ser"), para no caer tampoco en el idealismo formalista anterior que "construye" estas esencias universales y necesarias, opta por un camino más sencillo: negarlas, no reconocerlas. Una típica forma de este empirismo positivista fué el psicologismo. Decimos: "es imposible que A a la vez y en igual sentido sea y no sea", o "el triángulo tiene tres lados", etc. ¿Qué es esta ciencia universal y necesaria? Para el psicologismo no es la expresión de una universalidad y necesidad que por lo menos radicalmente, fundamentalmente naciesen del *ser en sí* (metafísica realista tradicional); tampoco es una construcción de las formas *a priori* de la mente (idealismo); es la expresión de un hábito, de una costumbre psicológica.

Husserl, al levantarse valientemente contra el psicologismo, le atacó como escepticismo mal encubierto: el mismo psicologismo, por su propia doctrina, se condenaba a no ser más que una expresión ocasional de una costumbre; por tanto, su valor sería meramente "de hecho", no "de de-

recho"; es decir, un escepticismo. Esto aparte de que así no se podía justificar el valor racional de ninguna ciencia: matemáticas, lógica, metafísica. Primera adquisición de Husserl: "las esencias que poseemos son realmente universales y necesarias".

Pero a este primer paso había que añadir otro: "no son una mera construcción de formas *a priori* mentales", so pena de caer de nuevo en el idealismo trascendental romántico. Por tanto, admite Husserl que estas esencias son intuídas, no creadas por el entendimiento. Cuando digo $2 + 2 = 4$, esto no expresa una mera síntesis *a priori*, sino una realidad objetiva, una esencia o "eidos", presente ahí, ante mí, y captada por la intuición eidética.

Con esto Husserl, sin darse cuenta, se acercaba por lo menos *en este aspecto*, a la metafísica escolástica. Esta también admite que son objetivas la universalidad y necesidad; que al decir "es imposible que un ser a la vez y bajo igual respecto sea y no sea", este enunciado o esencia expresa (con las limitaciones de su misma formulación) una absoluta necesidad inherente al ser: por tanto, todo ser presente, futuro o imaginado, exigirá que en cuanto sea ser se diga de él con absoluta necesidad que "en cuanto *sea* a la vez y bajo igual respecto no puede no-ser": lo intuímos clarísimamente. Así las esencias, los "posibles", son trascendentes al pensar, son formulados por la mente que los intuye: no creados por ella.

Pero aquí se inicia también la separación, porque la metafísica escolástica, al buscar un soporte en que radiquen estas esencias universales y necesarias, las atribuye al ser, al existente (o en cuanto concebido como existente, si se habla en el plano ideal): expresan, por tanto, una propiedad de él. Como que nuestro conocimiento es limitado, parcial y, por tanto, progresivo, ha de ir acercándose poco a poco por medio de formulaciones universales hacia este individuo o ser existente como hacia un límite: si por imposible llegásemos a este límite exhaustivamente (hipótesis absurda que no puede realizarse entre los hombres) entonces reduciríamos con nuestro pensar toda la existencia (o notas existenciales) a esencia; nuestra ciencia (cosa imposible para el hombre) sería exhaustiva, sería divina: las verdades "ontológica" y "lógica" se identificarían. Por esto queda abierta ante la Filosofía el camino que por necesidad nos conduce a Dios, Ser en quien se da esta perfecta identificación ser-conocer, esencia-existencia.

Husserl entrevió ciertamente que el camino que él mismo había iniciado podía desembocar en Dios trascendente. Pero no quiso aceptarlo: dió media vuelta atrás y lo transformó en idealismo trascendental, no en sentido kantiano, sino "monadológico". El reino de las esencias intuídas como objetivas por la mente, si bien no es producido por las formas *a priori* del pensar, *sería un reino* ideal-existente *producido por el "yo" trascendental monádico*. Ya se han encargado bastantes autores de mostrar lo insostenible de esta posición; por mi parte intenté exponerlo en una obra que en el momento de escribir estas cuartillas está en curso

de publicación [46], en la cual indico también la desintegración de la fenomenología de Husserl en direcciones opuestas, como son las de Scheler, Jaspers y el existencialismo, empujado sobre todo por Heidegger.

En este momento no me interesa fijarme en estas derivaciones y pormenores ulteriores; ahora nos será útil solamente observar que hay dos proposiciones fundamentales: 1.ª, las "esencias" o "universales" (o "posibles") son en pleno sentido objetivos, es decir, ni expresan una mera costumbre psíquica, que por exageración universalizásemos demasiado, ni son una mera síntesis de orden fenoménico; 2.ª, pero como no pueden darse *en sí* subsistentes estos universales (es una contradicción que exista singularmente un universal, porque a la vez sería y no sería lo que es) estos universales son, pues, la expresión de atributos o propiedades del ser, y en último lugar su fundamento está en Dios, Ser Infinito, de quien se puede decir como de raíz última y con toda propiedad que su ser y su esencia son necesarios, y por su infinitud lo abarcan todo más que cualquier universal podría hacerlo.

Ahora bien, el segundo punto es rechazado por Husserl, y por esto fracasó finalmente todo su esfuerzo y sus sucesores desviaron su obra hacia un existencialismo irracionalista; pero el primer punto Husserl lo redescubrió contra el psicologismo y contra Kant.

A la metafísica escolástica no le enseñó con ello una doctrina nueva, porque ya era muy vieja la enseñanza de que los "posibles", las "esencias" son necesarias, indestructibles y eternas, cuyo fundamento está en el "ser" y en último término en Dios.

Pero podemos reportar una gran ventaja de los estudios de Husserl (y por ello nos hemos permitido esta digresión): esta ventaja será apreciar ahora mucho más la filosofía escolástica, que primero reconoce como atributo del ser, la necesidad de las esencias universales predicables de él; segundo, pero que nos llevan en última instancia hacia el individuo, ser existente.

Y con esto apreciaremos ahora también en su justo valor la genial síntesis metafísica de Suárez, que precisamente, según veremos en seguida, asienta como sillares inconmovibles, primero, la objetividad radical de nuestra intuición de la *esencia,* predicable del ente; segundo, pero cuya atribución ya desde el principio está asignada a la intuición del *ser-individuo.*

Examinemos despacio estos dos puntos con el mismo desarrollo del pensamiento de Suárez: esta intuición fundamental del "ente" es la idea generadora de su síntesis metafísica.

VII. Lo expresado con el concepto de "ente" según Suárez.

Es un hecho de experiencia ordinaria que a todo lo que de algún modo existe, sea cual sea el modo como exista, lo podemos llamar "existente" en cuanto "se da", es decir, lo podemos llamar "ser"; y que esta

[46] *Filosofía y Razón,* cap. VI, *De Stuart Mill a Husserl y Heidegger.*

noción de "ser" así entendida expresa algo que pertenece a todo existente por el mero hecho de ser producido o figurar en la realidad extramental de cualquier manera como exista. De un árbol viviente diré en este sentido que "este viviente es un ser porque existe".

Más aún: es un hecho de experiencia inmediata y clarísima (que resiste a todos los prejuicios de la filosofía postkantiana) éste de que intuímos en su singularidad por lo menos algo de lo que es un "existente *actual*", y este "*algo*" de él intuído es también "actualmente existente"; basta que cerremos los ojos, que pensemos en nosotros mismos, y conscientemente, con toda reflexión, nos demos cuenta de la presencia física, de aquella realidad que nos permite decir: "yo existo". Hay mucha diferencia entre esta aprehensión cálida, privilegiada, clarísima, que tiene nuestra inteligencia sobre una existencia singular, el "yo", y lo que aprehendemos si nos dicen: "existen hombres en el Polo Sur". Pero, aun permitiendo que un postkantiano llevado por todos los prejuicios de sistema negase que aprehendemos el "yo" trascendente, por lo menos nadie absolutamente negará (ni ha negado que yo sepa) la aprehensión intuitiva y de un modo absolutamente infalible de la *realidad singular* de los *actos* de conciencia refleja, como el "pensar", con lo que nuestra mente aprehende que se dan: estos actos psíquicos, la realidad de nuestra conciencia, *existen en su singularidad*: es absolutamente innegable esta visión.

Pero en fin, prescindamos por ahora de si nuestra mente, que aprehende la existencia singular de sus propios actos conscientes, realiza, además, de un modo u otro la aprehensión (por medio de ellos) del "yo": por lo menos es innegable, y nos conviene quede fijo este punto, que en estos casos decimos de algo *que "es"*, *que "existe"*, como significando "el acto de ser, como ejercido, y es lo mismo que *existente actualmente*" [47].

No obstante, Suárez no se da por satisfecho con estos primeros resultados, que luego declarará con más detención. Va a investigar un nuevo sentido: hasta ahora hemos hablado del *ens ut participium*, es decir, del que expresa el acto de existir, su ejercicio. Pero, además de esto, también sucede es un hecho de experiencia, que a veces aprehendemos algo trascendente a nuestro pensar y expresamos algo por él, al tomar al *ens ut nomen*: más aún, al hablar (en este sentido) de una *aptitud esencial* (o de esencia) *para existir* también, con todo derecho diremos que aquella aptitud es "ser": entonces el término "ser" "expresa formalmente la esencia de la cosa que o bien tiene, o bien puede tener el existir, no en cuanto ejercicio actualmente, sino potencial o aptitudinalmente" [48]. Es la intuición de la objetividad de la esencia, que contra el kantanismo, contra el idealismo absoluto y contra el psicologismo defendió Husserl

---

[47] D. M. 2, IV, 3: "significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod *existens* actu".

[48] Ibid., núm. 3: "significans de formali *essentiam* eius rei, quae habet, vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine".

(por lo menos en este sentido de "trascendente al pensar" de que hablamos ahora).

Pongamos un ejemplo: de éste pinabete puntiagudo que está ahí viviente ante mi ventana mientras escribo puedo decir: "existe, y en este sentido es ser". Es el sentido anterior: "ser" tomado como participio.

Pero también podré hablar de él estando lejos de Barcelona, aun cuando no me conste que aún exista y viva: entonces prescindiré de su existencia (con ello no la negaré) y diré, por ejemplo: "Aquel pinabete era un viviente, era un ser." Más aún: podré hablar *del* pinabete en general, y atribuirle la esencia de pinabete; con ello le atribuiré el contenido de proposiciones de esencia o esenciales: "*el* pinabete es un vegetal, es un viviente, es un ser"; y lo mejor del caso es que todos estos enunciados que son atribuibles a un ser quizá ya no existente, expresan algo objetivo, dicen algo, como reconoció Husserl; no equivalen a no decir nada (por esto puede haber en estos enunciados verdad o falsedad); expresan algo, una necesidad objetiva que en el orden ideal se opone a la nada; por ejemplo, "el vegetal en cuanto vegetal no es a la vez corpóreo y no-corpóreo". Algo objetivo he dicho con este enunciado, algo que realizarán por necesidad todos los pinabetes presentes o futuros; algo que no es meramente "construído" por mi pensar, no; las esencias son objetivas. La expresión esencial de 2 + 2 = 4 es algo objetivamente verdadero o no lo es *en sí;* no meramente en mi representación fenoménica.

Ahora bien; por poco que se examine la cuestión sin prejuicios se advertirá que esta doctrina se nos comunica a todos con una evidencia plena: aprehendemos evidentemente que hemos expresado algo objetivo, no fingido, al modo del psicologismo, ni "construído" sin valor trascendente al modo idealista, sino que hemos dicho algo trascendente a nuestro pensar: las "esencias" o "universales" o "posibles" son un orden inteligible al que pertenecen los principios más fundamentales, como "es imposible que A a la vez y bajo igual respecto sea y no sea", o bien "para que con verdad se atribuya A a B ha de haber un motivo suficiente", etcétera. Sin esta aprehensión de la objetividad y trascendencia de las esencias todas las ciencias se hunden, y vamos a una contradicción total; con la aprehensión de esta objetividad reconocemos que expresamos "algo" objetivo, por ejemplo, la necesidad objetiva de no-contradicción; es decir, hemos intuído en el orden de la esencia "algo" que *rige la existencia* en que esta esencia se encarna o realiza: este "algo" es, pues, en este orden, "ser" o "ente": *es* algo. Suárez, con la majestuosa serenidad del que no da importancia a sus geniales intuiciones, dice sencillamente: "consta [...] que no sólo se atribuye [la noción de *ens*] a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales [*real,* con frecuencia y con propiedad, como en este caso, significa para Suárez "o existente o posible"; con menos propiedad a veces significa sólo "existente"], consideradas en sí mismas, tanto si existen como si no"; pero, en todo caso, es claro que el concepto y palabra *ente* en este sentido ya no conserva la

fuerza del participio" [49] con que antes decíamos de un existente que es "ser".

Estudiemos aún más de cerca qué intuímos con la palabra y concepto "ser" cuando la tomamos en el sentido de un "participio", y qué expresamos con ella al tomarla en este último sentido de "nombre substantivo".

Como participio: expresamos que aquello a que se lo atribuímos "es algo actualmente existente, es decir, que tiene el acto real de existir, o sea que tiene una realidad actual, la cual se distingue de la [meramente] potencial, que es actualmente *nada*" [50]. En este sentido el existente, por el mero hecho de existir, se opone a la nada, en cuanto exista, excluye la nada o no existir.

Como nombre: ya hemos indicado que expresamos también "algo" objetivo al pronunciar, por ejemplo, cualquier demostración aritmética o de geometría: el aserto 2 + 2 = 4 es tan objetivo como "A en cuanto sea A no será a la vez y en igual sentido no-A". Es verdad que estas esencias no "existen" así tomadas meramente como esencias; pero también es verdad que exigen que lo que se realice existencialmente exista según lo que ellas expresan: en este sentido son esencias que pueden existir, expresan "algo" apto para existir, no como el aserto "círculo-cuadrado", que es irrealizable; en la realidad existirán dos libros, dos mesas, dos árboles, que en cuanto sean libros, mesas, árboles, no podrán no-serlo en el mismo sentido; y añadidos a otros dos, sumarán por necesidad cuatro. La esencia como "mera" esencia no puede existencializarse, pero invidualizada en tal o cual existente, puede existir.

Esto es, pues, lo que expresamos al tomar el ser como nombre: que "tiene una esencia real, esto es, no ficticia, ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente" [51].

En el anterior sentido que dábamos a la palabra "ser", tomándolo como participio, expresábamos la aprehensión de algo que objetivamente en cierto sentido excluía la nada en orden existencial.

Pero establecido ahora este nuevo sentido de la intuición de "ser" para designar con ella una esencia real, hemos de declarar "qué es la esencia real, o bien en qué consiste su noción; [...] dado que la esencia sea aquello según lo que una cosa es dicha o denominada *ens*" [52], con un sentido más íntimo aún, más profundo, más "primero", si se permite la expresión, ya que precisamente esta esencia da o no posibilidad al existente.

Prescindiendo de otras acepciones que ahora no nos interesan, si buscamos qué intuímos al decir de algo que es "ser", en el sentido de "nombre" nos preguntaremos en qué consiste que una esencia sea "real" (puesto que en este sentido no se opone a la mera no-existencia actual, ya que la esencia así considerada no existe).

Pues bien: a la pregunta así formulada "en qué consiste que una

---

[49] D. M. 2, IV, núm. 3.
[50] Ibíd., núm. 4.
[51] Ibíd., núm. 5.
[52] Ibíd., núm. 6.

esencia sea real", Suárez contesta: 1.°, de un modo negativo, diciendo: que "en sí no incluye ninguna contradicción ni es meramente fingida por el entendimiento" [53]: es decir, la misma necesidad de no contradicción aparece en cualquier estadio del "ente", aun en el ideal o esencial; 2.°, de un modo afirmativo y *a priori*, diciendo que una esencia es real si "puede ser producida y constituída en la entidad de un ser actual", o sea, "que es la que de suyo es apta para existir, esto es, para existir realmente" [54].

Esta es la intuición última, la más general y primera que podemos tener de la realidad como realidad, es decir, la que conviene aun a la realidad no-existente (pero que connota un fundamento existente, es decir, Dios, en virtud del cual tiene sentido hablar de este orden "necesario" y "eterno"): en este sentido intuímos de tal o cual esencia que es o no es apta para existir, es decir, que es o no es objetiva. La intuición de la "aptitud objetiva para existir" es la noción última que tenemos los hombres, del ser. En este sentido el *ente* tomado como nombre no tiene la existencia *actual*, pero incluye la existencia *aptitudinalmente* [55].

VIII. Consecuencias.

Una objeción nos sale al paso: si al existente lo llamamos *ens* (y hablamos del "ser" del existente), si a la esencia meramente posible la llamamos *ens* (y hablaremos de lo que importa el "ser" de esta esencia), ¿habremos de decir que la palabra *ente* es equívoca? En caso de que este concepto se dijese *expresando* una vez al existente y *expresando* otras veces a la esencia posible, *en cuanto tales*, entonces ciertamente sería imposible unir bajo un solo significado o concepto dos objetos tan dispares: en este caso la denominación de "ente" convendría a uno de los dos de un modo equívoco o por lo menos tan análogo que no permitiría un verdadero significado común a los dos. El concepto de *ente* sería análogo.

Pero ¿no habrá un aspecto, una aprehensión común, la cual si bien se realice en ellos diversamente, con todo en cuanto *expresada* o *abstrai-*

---

53 D. M. 2, IV, núm. 7: "in se nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum".

54 Ibid., núm. 7: "produci potest, et constitui in esse entis actualis", o sea "eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere".

55 Es curioso leer lo siguiente en Marc, A.: *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Archives de Philosophie, 10 (1933) (1-144): "Qu'est donc alors cette notion d'être [según Suárez] qui ne peut se dire des choses sans ramener l'idée d'existence actuelle comme son origine et doit en faire néanmoins abstraction? Comment faire abstraction de ce que forcément l'on rappelle? Enigmes (página [75]). Según esto sería también un enigma hablar de la noción de "color", que se atribuye al rojo, azul, negro, etc., porque abstrae de cada uno de ellos, a pesar de que necesariamente ha de realizarse en alguno de ellos. La "aptitud para existir" prescinde de la existencia "actualmente tenida o no tenida", no prescinde de la existencia "aptitudinalmente". Por lo demás, Suárez contesta de propósito (D. M. 2, IV, 13).

da signifique el constitutivo intrínseco de uno y otro "ser" del existente y del posible?

Desde luego los dos seres, el "existente" y el "posible", no pueden convenir de esta manera bajo la noción de "actualmente existente", pues si esto se dice del posible, se le dice de una manera casi equívoca.

Pero hay otro aspecto en que convienen: desde luego de la esencia posible puedo decir con toda propiedad que es "apta para existir". ¿Y del existente? Del existente no podría decir que es *meramente* "apto para existir", porque fuera de esta aptitud tiene algo más, tiene el ejercicio actual de la existencia; pero si prescindiese (no digo si "negase, sino "prescindiese" con mi mente) de que se ejercite o no esta aptitud para existir, entonces en este grado de abstracción mayor, con todo derecho y verdad podría decir de la esencia posible que es "apta para existir", y del existente, puesto que incluye más (ya que existe de hecho) también podría decir con toda verdad que es "apto para existir".

Ya tenemos la significación verdaderamente "una", en la que convienen todos los existentes y todos los posibles: se ha formado ciertamente a partir de un existente actual aprehendido en mi experiencia, pero luego, prescindiendo (no "negando") con mi mente del *ejercicio de existir* (para el que es apto) a fin de expresar esta *aptitud,* obtengo con esta *precisión mental* la noción común y última predicable de todo objeto sobre el que pueda pensar con alguna objetividad, sea la que fuere.

Oigamos a Suárez: el concepto común de *ente* significa no *uno y otro* (ni uno *u* otro) respecto del existente y posible, sino sencillamente "significa el concepto de ente, más o menos prescindido: pues *ente,* tomado como nombre, expresa *aquello que tiene una esencia real,* prescindiendo de su actual existencia, no por cierto excluyéndola o negándola, sino sólo abstrayéndola precisivamente de ella; y *ente* como participio expresa al mismo ente real, o sea que tiene una esencia real con existencia actual; y entonces expresa al mismo ente más *contraído*", es decir, menos prescindido o abstraído por el trabajo mental [56].

Pero el hecho es que de la noción de ente así entendida se sigue ya inevitablemente todo el suarismo: es como la síntesis o idea lógicamente generadora de un sistema metafísico.

Desde luego se sigue toda la concepción suarista sobre la teoría potencia-acto. En efecto, si nuestra aprehensión inmediata es la de un existente concreto o singular (por ejemplo, de la propia conciencia o de sus actos) y a partir de él *con nuestra mente abstraemos* de este "ejercicio de existir" una noción que intuimos aún como más última (ya que se la "predicaremos"), a saber, la de "apto para existir" o esencia, si así es, entonces inevitablemente hay que conceder que esta "aptitud" o "potencia" no niega, no excluye en la realidad *por sí misma* a la existencia

[56] D. M. 2, IV, 9. Por consiguiente, tomando el concepto *ente* no como abstraído, sino como realizado, ya en un posible, ya en un existente, no significaría "un concepto común al *ente* tomado nominal y participialmente, sino que tiene inmediatamente un doble sentido, con el que significa o el *ente* prescindiendo de su existencia actual, o el *ente* actualmente existente".

(puesto que la he intuído ante todo realizada como existente), sino que sólo como prescindida o abstraída *por mi mente* se opondrá al ejercicio o "acto" de existir, en cuanto que de lo que de hecho existe podré decir que es también apto o capaz de existir: el mismo acto será potencial (no en cuanto *acto*, pero sí tal como existente en la realidad, sin esta precisión mental que lo considera a veces meramente como *acto*).

El tomismo, según vimos, toma el "ser" como universal, y este universal requeriría como común a todos que expresase en la mente un mismo acto atribuíble a todos, al que correspondería *también en la realidad extramental* un elemento, el *esse*, del que participasen en la realidad extramental todos los sujetos o esencias que lo reciben: el ser sería en este sentido "id quod habet esse" y de ahí se seguiría la distinción real, es decir, en la realidad extramental, entre esencia y *esse* (o existencia), o sea entre potencia y acto, por tanto, con la consiguiente analogía de proporcionalidad (ya que por hipótesis habría sido imposible reunir bajo una sola expresión o concepto la representación *actual* del existente actual y del meramente posible, que los representase como tales y con universalidad); en una palabra, de ahí se seguiría todo el tomismo con sus últimas consecuencias de la mera cognoscibilidad proporcional, de la pura potencia sin acto entitativo en la realidad física (o materia prima) y del acto puro sin potencialidad al que no podríamos aplicar tan fácilmente nuestra noción de "ser" o "ente" (que por hipótesis expresaría "el sujeto o esencia *juntamente* con el *esse* o existencia, *actual*), noción que aquí no hallaría este sujeto o potencia físicamente receptora, sino sólo el *esse* no recibido, no limitado, infinito.

En cambio, si la ciencia para Suárez parte del hecho de que primero y antes que formular ningún juicio, se requiera que nos demos cuenta de la presencia de una realidad singular, entonces sólo a partir del singular existente (por tanto, también "capaz de existir") *nuestra mente* por abstracción formulará el primer universal, la primera noción científica de "ser" o "ente", como intuición objetiva de lo que es tener "aptitud para existir".

Consiguientemente: 1.° En la realidad, es decir, sin este trabajo precisivo mental, *la misma* potencia o aptitud de existir será la que existirá de hecho cuando preceda, por ejemplo, la acción de la causa productora, es decir, no se distinguirán realmente potencia y acto, esencia-existencia.

2.° Pero con ello se connotará que hay en esta realidad así existente un fundamento o capacidad para que la mente pueda concebir su esencia como meramente posible, es decir, habrá una distinción de razón no aplicable al ser "por necesidad existente o Dios".

3.° Por tanto, con menos propiedad diremos que fuera de El toda realidad contingente será contingente "por ser finita o limitada su existencia" (concepción tomista), sino al revés, diremos con mayor consecuencia que será finita (caso de existir) por ser "contingente en su esencia".

4.° Del mismo modo que no concebiremos con tanta propiedad a Dios como una existencia in-finita (no limitada) que por sí misma subsistiese, sino más bien como una esencia necesaria o *aseidad*, que al ser objetivamente posible exige de sí misma el existir.

5.° De modo parecido a como será la esencia o principio de no contradicción (o el de identidad) quien más primariamente dará razón de que pueda darse la existencia no-contradictoria, por ejemplo, del hombre (caso de que haya causa), y de la no-existencia del círculo cuadrado (que excluirá toda causa); y consiguientemente dará sostén último a los otros principios metafísicos de razón suficiente y causalidad, con el de finalidad.

6.° Por tanto la criatura estará limitada en la realidad *por su misma esencia* (así como la esencia contradictoria excluye toda existencia), es decir, la misma esencia existente no sólo importa la no-contradicción, sino que haya *tal grado de perfección* (que luego la causa productora comunicará con la misma limitación).

7.° Por consiguiente, la materia prima si se da en la realidad será "ser", tendrá ya cierto acto (sumamente potencial, desde luego, pero "realidad extramental" que es ser "acto").

8.° La individuación no importará, pues, una composición de orden físico, sino metafísico, y, finalmente,

9.° Si bien el singular *como singular* no podrá ser aprehendido por los hombres con un concepto universal *en cuanto universal* no obstante el singular material podrá ser captado en su existencia concreta con un concepto aun no quiditativo (o sea no-universal), pero infalible en su aprehensión, como es aquel con que aprehendemos la singularidad de nuestra conciencia existente y de sus propios actos.

Por último, el problema que se plantea al tomismo sobre el paso del universal al singular, aquí no existirá, y esto en el doble orden, óntico y lógico.

Por lo que se refiere al primero, está claro: si el tomista supone que en cada cosa existente hay una forma *físicamente individualizada* (luego realidad física *potencialmente* universal) ha de buscar algo (que le será, *en cierto sentido,* "extrínseco") para que la forma que *físicamente* no es por sí misma singular, se individualice físicamente; y esto, no puede negarse, crea una serie de difíciles problemas.

Pero además este mismo problema del paso del universal al singular se plantea también al tomista en el orden lógico. El P. Maréchal supone que Kant desde el principio de su *Crítica* habló "precisivamente", es decir, que no excluía positivamente el realismo. Muy probablemente el Padre Maréchal se equivoca en esta interpretación; pero en fin, supongámoslo, supongamos que así fuese; en esta hipótesis al llegar Kant al análisis de la formulación del juicio, quedaban abiertos ante él dos caminos, o permanecer en el orden universal de las esencias (y en este caso su sistema degeneraría hacia un idealismo), o bien si hubiese experimentado la comezón de Fichte para observar el finalismo, el dinamismo habría podido tender en otro sentido hacia un realismo que le hiciese aprehender la fuente de toda realidad. El P. Maréchal, por su parte, acude para resolver este problema a un medio parecido al del P. Gratry a saber, a cierta objetivación finalística por medio de Dios: Dios existente, es el que de hecho apetecemos con nuestro finalismo, y en función de El objetivamos

la representación universal o "esencial" en los individuos existentes y trascendentes: "Para un filósofo tomista, toda solución que haga brotar de la sola forma la revelación directa o indirecta del acto existencial, es absolutamente inaceptable, porque ésta [solución] adopta y traspone como afirmación dogmática el error fundamental del paralogismo anselmiano: el tránsito del concepto objetivo [esencia lógica] a lo real ontológico por vía de puro análisis" [57]. La aprehensión de tal o cual "aptitud para existir" sólo nos manifestaría [en esta hipótesis tomística] que estas esencias o universales o ("posibles") "no son incompatibles con la *representación* de la existencia [...]. Pero ¿cómo se podrá pasar analíticamente de la simple representación de una existencia actual o posible a la *posición absoluta* de esta existencia como actual o posible? La representación conceptual del *esse* no rebasa aún el orden de la esencia *ideal* y de los predicados formales; la representación conceptual del acto todavía no es más que la imagen formal de la actualidad" [58].

Finalmente, para pasar del fenómeno al existente trascendente, señala dos condiciones: "una condición empírica, la inmanencia en nosotros de un objeto finito, y una condición trascendental, la exigencia latente, *natural*, de un absoluto inteligible, de un *infinito*. El cruce de estos dos elementos hace brillar ante la mirada de la conciencia refleja la inconsistencia inteligible del objeto finito, es decir, su contingencia según el ser. El lector habrá notado una cierta semejanza entre esta interpretación, que creemos tradicional, del principio trascendente de causalidad y el proceso metalógico de Jacobi o del P. Gratry" [59].

Naturalmente que no todos los tomistas admitirían estas construcciones del P. Maréchal, y les felicitaríamos por ello; pero a pesar de todo queda en pie que late ahí un problema, que dentro del sistema de Suárez ni siquiera tiene sentido: el punto de partida de la metafísica es para él la intuición experimental indudable y certísima de la realidad individual percibida (prescindo por ahora de estudiar si será el propio "yo", su cuerpo, o sus actos psíquicos, o realidades externas): a partir del individuo elaborará su interpretación del universal, no al revés.

Pero, en fin, aun prescindiendo de este problema: es un hecho que quedan para el tomismo muchos otros que nacen precisamente al llevar a sus extremos la teoría acto-potencia, entendida en sentido físico siempre: ¿cómo concebir la materia prima como pura potencia, sin nada de acto, si por lo menos está "extra causas", es decir, "se da"? Pero aunque fuera "pura potencia sin ninguna actualidad, ¿cómo se la conocería siquiera para designarla? ¿Cómo esta *entidad sin entidad*, puede "componer" físicamente con la forma, si no tiene elemento positivo con que "componer"? Y si es "algo", ya es "ser" en sentido suarista: no por propor-

---

[57] MARÉCHAL, J., S. J.: *Le point de départ de la Metaphysique*. Cahier V: *Le thomisme devant la Philosophie critique*. Louvain, 1926. Libro II, cap. VI, § 2, página 357.

[58] Ibid., p. 357.

[59] O. c., *Conclusions générales; II, Solution scolastique des antinomies kantiennes*, pág. 452.

cionalidad, sino por analogía intrínseca de atribución podré decir de ella que "es", que es así "apta para darse". Además, ¿cómo se la indivualiza por medio de la cantidad, y no al revés, ésta por medio de aquélla, puesto que la cantidad, por muy imperfecta que sea, siempre tendrá algo de perfección y por tanto de acto? Y si la cantidad no lo tiene ¿cómo puede individualizar a otro? Y ¿cómo concebir la realidad física que tiene la esencia del existente (en cuanto distinta de su existencia), si por hipótesis físicamente recibe y limita el mismo "existir", si por hipótesis no podrá explicarse su "cierta" actualidad, caso de que se le dé sin recurrir con iguales motivos a otra composición anterior? Y ¿qué es este *esse*, potencialmente *universal en la realidad extramental*, y en cuanto universal común a Dios, y a las substancias criadas todas? Y algo parecido puede decirse de otros problemas, bien conocidos de todos.

No quiero decir de ninguna manera con esto que el tomismo no haya realizado profundos estudios para resolver problemas que dentro de ciertos límites de probabilidad y oscuridad pueden darse aún en sistemas sólidamente probables; ni quiero tampoco decir que no haya probabilidad en las soluciones que dan los tomistas. Sólo querría hacer notar que en la genial concepción de Suárez todos estos problemas quedan cortados a cercén. Y esto es algo ¡por lo menos digno de que se tenga en cuenta!

IX. Otras consecuencias de Suárez.

Muy rápido habrá parecido al lector nuestro recorrido precedente. Hemos omitido adrede algunos puntos interesantes, y también la confirmación de lo dicho por medio de textos del mismo Suárez, a fin de facilitar así la ilación del conjunto; pero ahora convendrá que echemos una ojeada al camino recorrido y aduzcamos siquiera algunos textos comprobantes acerca de los puntos principales, para que más fácilmente se advierta cómo es el mismo Suárez quien deduce las conclusiones de su síntesis metafísica, a partir de la primera aprehensión del "ser" o "ente".

Dice él mismo en esta sección IV sobre el contenido de la noción "ente": "de ahí se entenderá más que *ente* tomado como *nombre* no significa *ente en potencia* en cuanto [ésta fuese entendida] *privativamente* o *negativamente* opuesta al *ente en acto*, sino que significa sólo *ente* en cuanto simplemente éste dice una *esencia real*, lo cual es muy diverso; pues así como la abstracción precisiva no es la *negativa*, de la misma manera *ente nominalmente* tomado, aun expresando el *ente que tiene una esencia real*, con todo no le añade una negación, a saber, la de *carecer* de existencia actual, negación o privación que las añade el ser en [mera] potencia" [60].

Es decir, de ahí ha brotado toda una concepción completa sobre la teoría acto-potencia (del mismo modo que de la concepción tomística de "ser" brotaba también otra diversa). La deduce el mismo Suárez: "de ahí al fin entendemos que *ente* tomado precisivamente, tal como se lo

[60] D. M. 2, IV, 11.

expresa como nombre, propiamente puede dividirse en *ente en acto* y *ente en potencia;* que *ente en acto* es lo mismo que el *ente* expresado por esta palabra entendida como participio; y que por tanto aquellas dos [expresiones, en acto-en potencia] significan la noción de ente o bien *prescindida* [de la existencia *por nuestra mente,* y entonces es concebido el ente como potencial], o bien *determinada* a la existencia actual, tanto si esta determinación es esencial (así acaece con Dios), como si no es esencial ["sive sit extra essentiam"] (así se afirma de las criaturas)" [61].

Por tanto, la potencialidad inherente, v. gr., al hombre (lo mismo que a todo ser cuya esencia no esté determinada por sí misma a la existencia *actual,* es decir, que no sea la *aseidad* y que por tanto no excluye positivamente toda imperfección, deficiencia o límite) no provendrá (si no se prueba expresamente lo contrario en cada caso) de que haya en él una realidad física que sea *físicamente "mera" potencia sin acto;* sino que su misma esencia existente, si no es tal que excluya por sí misma la potencialidad, podrá ser concebida con o sin su actualidad existencial actual (según el grado de abstracción mental), y de modo parecido podrá tener o no tener esta actualidad: "el ente *en potencia,* también importa *ente real* en cuanto a su esencia real, contraído y determinado no por algo positivo, sino por la privación de la existencia actual" [62].

Y concluye Suárez: "todo lo cual conviene sea tenido en cuenta cuidadosamente, pues [...] con esto también, en parte, ya queda expuesta de paso la división del *ente* en *ente en acto* y *ente en potencia,* que luego de propósito habremos de estudiar" [63].

En resumen: 1.º La aprehensión de una objetiva aptitud para existir, o sea esencia real, ha sido obtenida a partir de un individuo *existente,* pero prescindiendo no de la existencia como tal, sino de que esta existencia se dé físicamente o sólo en aptitud de tenerla: así obtenemos la primera noción atribuíble, "el primer concepto de cualquier ser real", dice Suárez; y por tanto, "aunque ser *en acto* no sea de la esencia de la criatura, con todo una *ordenación* a *existir,* o *aptitud para existir,* es de su concepto intrínseco y esencial; en este sentido, pues, el *ente* es un predicado esencial" [64] de todo ser ("esencial" con el mismo grado de plenitud con que sea "ser").

2.º Pero ¿cómo la hemos obtenido esta noción universal? Para el tomista el *ente,* o lo primero, es el conjunto de la esencia juntamente con lo que es universal en la realidad (potencialmente tal en la realidad); y de igual modo *ente* en el concepto dirá la existencia no meramente prescindida, sino física, "extra causas", una para todos (en cuanto existencia o acto universal *comunicable);* pero que juntamente está recibida

---

61 D. M. 2, IV, núm. 12.

62 Ibíd., núm. 12.

63 "... quae omnia sunt diligenter advertenda, nam ex his vocum significationibus multum pendet vera rerum conceptio, et ex his magna etiam ex parte obiter exposita est divisio entis in ens in actu, et ens in potentia, quam iterum postea ex professo tractabimus" (ibíd., núm. 12).

64 Ibíd., núm. 14.

o comunicada a tal o cual potencia o esencia, de suerte que este "conjunto" se llame "ente"; para Suárez en cambio esta noción universal de *ente* la ha formado el entendimiento prescindiendo de lo que le da la primera experiencia, que siempre será de algo singular. La primera experiencia es un fundamento para que la mente pueda abstraer con su precisión la noción universal, que será (*así abstraída*) "apta para existir (no con la negación positiva del que es "meramente" apto para existir por carecer positivamente de la existencia actual). Luego así como para el tomista *ente* es *id quod habet "esse"* y por tanto concebido universalmente porque el *esse* es en la realidad extramental cierto universal en potencia, en cambio para Suárez nuestra última noción de *ente* es *id, quod habet "essentiam" realem* [65]; pero connotando ya al individuo, puesto que se ha formado a partir de él, con mera precisión mental.

3.° Por consiguiente, esta noción de *ente* así tomada, es decir, gracias a la labor precisiva de la mente, será algo "uno": no se atreve Suárez a decir que el concepto de *ente* sea "unívoco" ("lógicamente unívoco", es decir, con una univocación que puede coexistir con una analogía metafísica); pero nosotros usaremos esta terminología sin miedo. Por consiguiente, según decíamos, la noción de *ente* dentro del tomismo no puede ser unívoca de ninguna manera, puesto que por hipótesis expresa uno de sus elementos, el *esse*, la existencia *actual* como representada o universalizada; ahora bien: expresando la existencia actual de uno y la no-existencia actual de otro, la existencia actual que se dé infinita o finitamente, y si finitamente, con diversos grados, no puede tener univocación de ninguna manera; en cambio para Suárez la noción de *ente*, A) *en cuanto* (adviértase bien) así *"prescindida" por el entendimiento* (en la realidad no se da "prescindida", sino identificada con las diferencias) será un concepto que bajo este respecto será verdaderamente unívoco: podré decir de la definición del triángulo que es "apta para existir", y también lo diré del triángulo existente; podré decir del hombre que es apto para existir, y de Dios también, que es apto para existir, aunque en la realidad extramental esta aptitud se dé en la criatura condicionadamente a su dependencia de la causa productora, y en otro, en Dios se dé con estricta necesidad ("necesidad" que es más que aptitud, pero que incluye o supone la aptitud, como se ve en la noción de "ens quod sit *a se* infinite malum", como se ve por lo dicho con otras palabras en la *Summa*, 1.ª, q. 49, a. 3) [66]. Pero B) esta noción de *ente* que (así pres-

---

[65] "... *ens* vero in praedicta significatione id, quod habet essentiam realem", ibíd., número 15.

[66] Adviértase una consecuencia en la que muchos no reparan: si el *ente* es "uno" sólo como "prescindido", abstraído o representado por la mente (según Suárez), en la realidad no habrá *un universal* físicamente "en potentia" (tomismo), o *un universal* "in rebus" "en cuanto formalidad" (escotismo). En la realidad habrá sólo "semejantes", es decir, el *fundamento connotado* por una verdadera abstracción o universalización, para que la mente pueda representar como "uno" lo prescindido así por ella de sus diferencias: "scilicet quatenus inter se aliquo modo *similia*, et conveniunt in essendo" (D. M. 1, II, 7): "scilicet prout inter se sunt aliquo modo similia" (ibíd., núm. 10): "omnia entia realia vere habent [in re] aliquam *similitudinem* et convenientiam [in hac ratione sic praecisa, scil] in ratione essendi" (ibíd., núme-

cindida mentalmente) es lógicamente unívoca, es metafísicamente análoga, porque no se da en la realidad prescindida sino identificada con sus diferencias, y ni siquiera con la mente le puedo añadir diferencias que no sean formalmente "algo", es decir, "ente": por tanto éstas no han de "componer" añadiéndose a algo mental o físico; lo único que se añade es el *acto psicológico de expresar la misma realidad individual* aprehendida, *sin la abstracción que antes la misma mente había formado al decir "ente".*

En una palabra: puesta la noción de *ente,* se deduce lógicamente para el tomismo la analogía de proporcionalidad, como se deduce para el suarismo la de atribución.

Llegados a este punto, es decir, una vez hemos derivado a partir de la noción de *ente,* la univocación y analogía del ser, y la teoría acto-potencia, todo lo demás son consecuencias bien conocidas: que la materia prima tendrá cierta actualidad ("actualidad" en sentido suarista, naturalmente), que *estará en* pura potencia para recibir cualquier forma, pero que *no será* pura potencia [67]; del mismo modo se sigue que la esencia del existente, si se da en la realidad "extra causas" (sea como sea) tendrá cierta actualidad, lo cual basta para que, según lo dicho, se la llame *ente* en sentido suarista: luego, en este supuesto, sobra toda composición real entre la esencia física de la cosa que existe y otro grado ulterior de existencia [68]; el fundamento importado por la distinción que habrá en este caso, es decir, la distinción real negativa entre la cosa como *meramente*

---

ro 14); los seres inferiores por la noción unívoca de *ente* non "repraesentantur, secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt, ac *similia* sunt" (ibíd., núm. 17), lo cual no tiene nada que ver con Parménides (ibíd., núm. 32), que precisamente pone *el modo* de unidad mental *en la cosa,* mientras que Suárez afirma que el *ente* "ut est praecisus formaliter loquendo non est in inferioribus" (ibíd., núm. 35); y menos aún tiene nada que ver con Suárez el nominalismo de Ockam: Ockam niega la realidad del verdadero concepto universal, niega que a través de la aprehensión del singular la mente pueda prescindir o abstraer, para expresar la unidad esencial predicable a muchos, y, sin embargo, en esto, en cuya negación está todo el fundamento del ockamismo, está precisamente todo el fundamento del suarismo; no es difícil ver con qué injusticia han atacado a Suárez de nominalista Mahieu, Maréchal, Giacon, desde luego sin tomarse nunca la molestia de emprender un verdadero estudio para comprender lo que dice Suárez y hacer adelantar con seriedad o su defensa o su impugnación.

[67] Lo demuestra así Suárez: 1.° La materia prima tiene su esencia real "quia in hoc consistit ipsa et ratio entitatis seu essentiae simplicis" (D. M. 13, IV, 9). 2.° Que tiene también cierta "actualidad de existencia" porque "hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens" (ibíd., núm. 13); naturalmente, si *ente* se dice de la esencia prescindida mentalmente del que (sea como sea) existe, es decir, "se da" físicamente, la materia prima tendrá su existencia en sentido suarista, luego será "ser"; luego si tiene cierto acto, será cognoscible "quoad se" (ibíd., sect. VI, núm. 2). Otra cosa sería para la concepción tomista que no llama *ente* más que al *conjunto,* es decir, al *id quod habet esse*: para el tomismo sólo podrá hablarse de la materia prima (infrarracional) prpporcionalmente.

[68] "Sufficiens autem probatio hujusmodi veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas, vel modus realis, est superfluus, et sine probatione conflctus; cur ergo est multiplicandus?" (D. M. 31, V, 10). "Atque hinc ulterius fit, ut intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia" (D. M. 31, VI, 15).

posible y la misma como *existente*, o si se prefiere el hecho de que su identificación con la existencia sea sólo *condicionada* por la acción productora (no una identificación necesaria, *a se*), es más que suficiente fundamento para distinguir a la criatura del Criador, al finito (que por esencia es finito), del Infinito (que por esencia es Infinito) [69].

Cabría aún investigar un último punto, no ya para exponer la síntesis de Suárez (que es lo que ahora únicamente pretendemos), sino para justificarla plenamente: este punto último de investigación habría de mostrar que basta el fundamento importado por la mente que universaliza o prescinde y connotado por el concepto universal, para que se tenga una verdadera unidad metafísica; es decir, que basta la *semejanza* objetiva de los seres para que la ciencia tenga una verdadera universalidad: de modo semejante a como diríamos, por ejemplo, que un ángel no conoce las relaciones cuantitativas con la unidad de nuestras demostraciones aritméticas o geométricas, y en este sentido la aritmética o geometría son solamente humanas (es decir, en su "formulación"); pero de ahí no se sigue que por no darse lo significado de estos asertos "así como formulado" en la realidad, no se sigue, digo, que no se importe con esta formulación que en la realidad extramental *sea tal la cantidad* y tales sean sus conexones cuantitativas, que *con nuestra ciencia se puedan expresar así*, por ejemplo, en forma de demostración matemática. Esta investigación, como digo, creo que sería en última instancia la prueba de la legitimidad del suarismo. Por ahora baste haber señalado este campo de fecunda investigación, que por lo demás queda virtualmente precontenido en lo dicho.

Pero ya se vislumbra por lo menos la gran profundidad de Suárez. Con mucha frecuencia se leen ataques de autores tomistas contra Suárez en que se le acusa así: 1.°, si la materia y la forma ya tienen por sí su actualidad, sólo formarán un ser "uno" accidentalmente; 2.°, si la esencia existiese con la existencia identificada, sería necesaria; 3.°, la criatura con un acto no limitado físicamente, sería infinita como Dios; y otros modos semejantes de argüir. Cuando leo estas objeciones me caen en gracia y se me recuerda la disputa de un español con un italiano: decía aquél al italiano: "¿Por qué llama usted *salita* a una subida? La subida no es un cuarto, no es una sala." El italiano podría replicar muy fácilmente: "Estaría mal llamar *salita* a una cuesta, si le diese el significado que le da usted en castellano; pero en italiano esta palabra suena a otra cosa." Lo mismo replicaría Suárez: "esto suena para mí a otra cosa." Todas estas objeciones, para un tomista, urgen; es decir, para un tomista que aceptando las premisas de su sistema desde la noción de *ente*, no admitiese estas consecuencias, probarían; pero ¿qué prueban si Suárez desde el principio tiene una síntesis original y diversa?

Desde luego, contra Suárez no prueban nada, de manera parecida a cómo muchas veces (adviértase que no digo "siempre") las objeciones de los suaristas contra el tomismo no prueban nada, dan golpes en el vacío.

[69] "Quae distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturae *actu existere*" (D. M. 31, VI, 13).

Arguyen así algunos suaristas: "poner un medio entre la nada y el *ente* existente es contradictorio". A lo cual podría contestar con todo derecho el tomista: "si usted entiende por ente existente meramente el "darse *extra causas*", claro está, porque entre la nada y el órden de la existencia no hay medio; pero entre la nada y el existente actual con esencia y existencia propias hay un medio, el *ens quo*, que ya "se da"; pero que aún no merece en nuestra concepción el nombre de *ente*. Repito: a mis ojos muchas de estas controversias filosóficas, respecto del adversario, no me prueban absolutamente nada.

Pero prueban algo, a mi entender: prueban uno de los fines que tenía al presentar al lector esta investigación: y es que la controversia y la investigación, para el adelanto de la filosofía escolástica, *han de llevarse integramente más atrás*, al punto en que empieza la disociación, si no queremos ser cómo el italiano y el español, que disputaban sobre el uso de una palabra común a los dos idiomas, pero con sentido diferente.

Valdría la pena que los filósofos escolásticos, con gran amor a la verdad, y sin partidismos, nos pusiéramos a investigar para adelantar y llevar más lejos nuestros conocimientos filosóficos; para ello hay que dirigir el estudio al principio, al planteamiento mismo del problema, según ya hemos expuesto largamente.

El lector juzgará si ha habido acierto en este modo de ver: si juzga afirmativamente, me daré por muy recompensado.

X. La síntesis ontológica de Suárez.

No disponemos ya de más espacio para descender ahora a pormenores; pero ya que tenemos en nuestras manos todos los elementos que buscábamos, será interesante la visión general de la grandiosa síntesis suarista.

En el cuadro sinóptico de las *Disputaciones Metafísicas*, que se dió al principio (§ II), se trata de un esquema que abarca tanto a la ontología (primera parte, o *Disputación* 2 a la 27, que forman el primer tomo), como a la teodicea, cosmología y otros estudios ontológicos predicamentales (segunda parte o *Disputationes* 28 a 53, que forman el segundo tomo). Ciñámonos ahora a la síntesis de la ontología (puesto que la segunda parte depende a todas luces de la primera).

Dentro de ésta primera parte tiene, pues, Suárez el siguiente orden (primera columna de las llaves, en el cuadro): primero, concepto de ente; segundo, atributos del ente y primeros principios. y tercero, causas.

Se comprende que Suárez tratase de los primeros principios como un mero apéndice de la disputación de los atributos, porque realmente funda a aquéllos sobre éstos, y además porque casi sólo trata del principio de no-contradicción (e identidad) por ser el primer principio: los autores antiguos, como es sabido, no se entretenían en demostrar las cosas que son ciertas, ya por sí mismas. Pero si hoy día conviene frente a los postkantianos mostrar adrede el valor del principio en su uso no-meramente

formal, del de razón suficiente en su uso no-meramente formal, del de causalidad en su valor trascendente, del de finalidad aplicado a la naturaleza con valor y universalidad metafísicamente ciertos, entonces será preciso desgajar este apéndice en forma de parte o tratado, y quedará la división de la ontología con el mismo orden, así: primero, ente; segundo, atributos; tercero, primeros principios, y cuarto, causas.

El lector se preguntará: ¿Qué sitio ocupa la teoría acto-potencia? Para el tomista ocuparía el segundo lugar, puesto que tiene un alcance tan universal como la noción de *ente*. Para Suárez, en cambio, esta teoría, en cuanto tomada en un sentido metafísico (es decir, que no importe distinción real), tiene un alcance también trascendental; pero en este sentido ya está dada implícitamente con la primera noción refleja, científicamente elaborada, sobre el concepto de ente: la actualidad y potencialidad denotarán sólo el fundamento extramental connotado que permita o no a nuestra mente hacer la precisión mental (que expresará la potencialidad) o bien la expresión más clara, sin precisión (actualidad). En cambio, si esta teoría es tomada en sentido físico (que importe distinción real entre sus componentes) ocupará sólo un sitio predicamental, es decir, en tanto se tendrán la potencia y acto como realmente distintos, en cuanto esto se pruebe *a posteriori*: el sitio, pues, que le corresponde está al tratar del contingente (*Disp.* 29 y ss.), de su substancia (*Disp.* 32) y de la cualidad (*Disp.* 43).

Ahora bien; en el presente estudio tratamos de dar la síntesis sólo de la ontología (que ya en germen lo es para toda la metafísica); por tanto, dejamos aquí toda la segunda parte de la metafísica suarista. En este supuesto, ¿no tendría sitio también en la ontología la teoría potencia-acto?

Puede tenerlo si es tratada bajo un aspecto general; es decir, para discutir en él de propósito su amplitud (ilimitación del acto) y sus primeras aplicaciones en el orden físico (substancia-accidente) que se tratan en la ontología. En este caso convendría colocar esta discusión sobre la teoría acto-potencia antes de exponer los primeros principios que son en parte su aplicación.

Tendremos, pues, en definitiva las siguientes partes en una ontología inspirada en la metafísica suarista: primera, ente; segunda, atributos; tercera, acto-potencia; cuarta, primeros principios y causas, quinta, algunos predicamentos: hipóstasis (para el de substancia), relación, acción, pasión (para el de accidente).

Pero incomparablemente más interesante que este orden externo sería ver la trabazón lógica de todas las partes de la ontología a partir del elemento sintético suarista. Naturalmente, aquí entra ya bastante el factor personal, en la interpretación. Voy a tener el atrevimiento de presentar al lector simplemente, a modo de ensayo de síntesis, una concatenación de enunciados (y pocos en número, para no alargarnos demasiado) de la ontología. Podría ser el siguiente:

A. *El ente y sus atributos.*

1.º Con la aprehensión plenamente trascendente al pensar, de una *aptitud para existir* objetiva (contra Kant), obtenida a partir de la intuición de un individuo o individualidad existente que da soporte inmediato a esta esencia (contra Husserl y los fenomenólogos) se obtiene la noción de *ente*.

2.º La cual, aunque abstraída de un "individuo" y "contingente" en su existir, presenta en sí bajo ciertos aspectos un carácter de absoluta necesidad y universalidad que claramente intuímos (contra toda forma de empirismo o relativismo agnósticos), puesto que intuímos que esta primera predicación de "ser" o "ente" podrá decirse indefinidamente de todo cuanto sea, y necesariamente se le podrá atribuir, bajo el aspecto y medida en que sea.

3.º Esta noción de ente importa que el sujeto de quien se predica tenga cierta *unidad;* es decir, la unidad trascendental que excluye: *a*), no ser nada en cuanto sea; *b*), ser esto ya dicho y, por tanto, no ser otra cosa en cuanto sea esto (por ejemplo, "el que excluye la nada").

4.º Luego importa que tenga inteligibilidad o *verdad* trascendental; es decir, de todo ente podría decirse con verdad que es lo que es, y que no es otro, ni nada, en cuanto sea (núm. 3.º); así como lo no-uno (lo contradictorio, es decir, el *ente de razón* en sentido estricto) será esencialmente *per se* ininteligible y, por tanto, como no-uno, no-ser.

5.º Luego tiene *bondad,* ya que sería contradictorio (por negarle toda verdad o inteligibilidad) constituirlo en su ser o perfección por un elemento que fuese no-elemento o no-ser; luego la *maldad* formalmente considerada importará formalmente no-ser.

B. *Acto-potencia.*

6.º La noción de *ente,* si bien ha descubierto en sí cierta necesidad, ha mostrado también en su aplicación cierta contingencia: el individuo sobre la que se ha formado si bien es "ser", no es "plenamente ser": es múltiple, mudable, es decir, contingente.

7.º Luego la noción de ente es *análoga;* podrá realizarse con plenitud (acto puro) y con cierta participación (acto potencial), con analogía de atribución intrínseca que al coexistir con la univocación lógica no le quita la atribución de los atributos y primeros principios metafísicos a todos los analogados.

8.º Luego todo ser mudable, en cuanto físicamente mudable, estará compuesto de acto-potencia en el orden físico o de composición física.

9.º Luego hay en él un principio potencial físicamente tal que permanece bajo cierto respecto "el mismo" a través del cambio, y permite atribuirle algo, predicarle la necesidad metafísica, como la de no-contradicción: es la substancia considerada en cuanto substancia; y también

habrá otro elemento actual, por el que el todo cambia: este elemento de actualidad ulterior es el accidente.

10. Aplicaciones de la teoría acto-potencia serán los casos particulares materia-forma, potencia metafísica (posibilidad), actuación metafísica (grados metafísicos).

C. *Primeros principios y causas.*

11. La expresión en forma de ley (que, aunque analógicamente, rige la misma contingencia, el mismo movimiento, en cuanto tienen ya algo de acto) de la *unidad* del ser, dice: "Es imposible que A en cuanto sea A no sea A", o *principio de no-contradicción,* de uso trascendente, como la misma unidad del ser y su concepto.

12. La expresión en forma de ley, de la *verdad* trascendental, dice: "Todo A en cuanto se lo ponga como A (lógica u ontológicamente) exige estar (en el mismo orden en que se lo haya puesto) en conexión con el ser" (no es razón suficiente la nada, no está puesto de "derecho" el mero darse "de hecho"); "y si no tiene por sí esta conexión con el ser, estará en otro ser, su causa", *principio de razón suficiente y de causalidad.*

13. La expresión en forma de ley, de la *bondad* trascendental, dice: "Todo A si tiende a X, este X no puede estar completamente indeterminado (ser cualquiera o no ser); de lo contrario, A se constituiría por cualquier término, que es contra la razón suficiente y, por tanto, contradictorio".

14. El principio de identidad en la constitución del ser (núm. 11) pide un principio intrínseco *formal* de unidad; y en caso de multiplicidad o cambio substancial del mismo ser *uno per se* en medio de su difusión cuantitativa, requerirá (en la medida en que esto se demuestre) un principio material, con los cuales se explicará el cambio substancial.

15. El principio de causalidad se verifica mediante la conexión con la *causa* eficiente en la aparición de todo ser que no tenga por su misma esencia necesidad de conexión con el ser.

16. El principio de finalidad de igual modo exigirá que en el mismo grado en que haya producción y causalidad eficiente haya *causa final.*

Aquí se cierra en rigor la ontología; la última parte, que suele añadirse (relación, acción, pasión, hipóstasis) no hace más que aplicar la ontología a la investigación de algunas categorías, como la cosmología, también lo verifica (pero aquélla sobre nociones "precisivamente" inmateriales).

Quizá el lector ha advertido cierto parecido lejano entre este elenco y los que presentan a veces los autores de *Lógica simbólica,* por ejemplo, Wittgensstein [70].

Desde luego hay una diferencia esencial, y es que aquí no tenemos ningún prejuicio positivístico, de modo que estamos en esto exactamente en el polo opuesto al *Wiener Kreis.*

[70] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus,* with an Introduction By Bertrand Russell, F. R. S. London, 1933.

Además, es la misma moderna *Lógica simbólica* quien ha demostrado la absoluta imposibilidad de cualquier metafísica de pura deducción racionalística a lo Hegel; se requiere por necesidad el recurso a la experiencia. En lo cual no nos ha enseñado la *Lógica simbólica* nada desconocido, pues de antiguo sabían los escolásticos que la filosofía es esencialmente *empírico*-racional, no sólo racional.

Pero precisamente por esto puede haber un interés muy grande para las futuras investigaciones metafísicas en precisar, cada vez más, cuáles son los nudos *alógicos* (quiero decir, de recurso inevitable a la experiencia), puestos los cuales ya se desprende todo el resto de enunciados con estricta concatenación lógica, casi diríamos matemática: la metafísica quedaría reducida a un breve elenco de enunciados con los puntos *alógicos* o de experimentación, bien fijos y claros, y el resto concatenado inexorablemente.

Ya sé que no faltan hoy día lógicos avanzados que proclaman este cometido teóricamente posible, y aun han intentado con éxito su aplicación a algunos puntos particulares de la doctrina de Santo Tomás, por ejemplo, Salamucha y el R. P. Bochenski, O. P. Es digno de todo encomio su cometido. Analizar así con método de lógica simbólica todo un tratado íntegro es un término teóricamente posible. Quizá se realice a fuerza de trabajo en siglos venideros; hoy por hoy no es más que un ensueño.

Una cosa me parece, por lo menos, indudable y es que cuanto más vaya avanzando la perfección de nuestros procedimientos de investigación y demostración, tanto más se apreciará la estricta conexión sintética de la genial metafísica suarista.

Para compendiar en un párrafo final algunas de las líneas generales de esta síntesis ontológica, ya antes expuesta, diríamos: a través de lo particular y contingente nuestra mente aprehende la noción de "ser", que es atribuible a todos bajo cierto respecto: bajo este respecto es "unívoca"; de esta misma noción de "ente" así aprehendida y predicable con absoluta necesidad y universalidad fluyen los "atributos" trascendentales [71] de unidad, verdad, bondad, que tienen la misma universalidad y necesidad, puesto que se predican de todo "ser" sólo por "ser", o sea sólo por "darse"; luego podrán aplicarse también a todos estos extremos los primeros principios (que son expresión de los atributos) y causas (que aplican los primeros principios); es decir, toda la estructura racional y unitaria de la ontología. Pero paralelamente a ésta se nos ofrece ya desde la primera intuición de lo individual otro factor múltiple que atestigua a la vez la deficiencia y diversa gradación con que se posee esta entidad y sus propiedades; pero dada la anterior unidad del ente, esta multiplicidad no

[71] "Denique *hac ratione* [es decir, precisamente bajo la aprehensión de *entes*] tribuimus illis [a los seres] *proprietates aliquas* seu *attributa communia*, ut habere bonitatem aliquam, vel perfectionem, posse agere, vel se communicare, et similia" (D. M. 2, II, 14), es decir, queda asegurada la unidad (raíz de universalidad y necesidad) necesaria para la Metafísica, cuya exageración o depresión ha llevado toda la Historia de la Filosofía a extremos opuestos, desde un racionalismo panteístico a un empirismo más o menos agnóstico.

importa ya equivocación, sino analogía intrínseca, cuya aplicación lleva en su seno todas las aplicaciones de la teoría acto-potencia, desde la pura potencia objetiva, ya "ser", pero de orden metafísico, hasta el Acto Puro, en quien radican como en último fundamento todas las esencias e imitabilidades producibles. El contingente tiene, pues, un doble principio constitutivo: uno intrínseco, la aptitud para existir o esencia, que fija en qué grado se le comunicará la perfección del existir (caso de ejercitarse el otro principio físicamente extrínseco o "causa" de la que dependerá); la esencia metafísica del contingente será, pues, ésta: el contingente es una *actualidad potencial* que tiende en su actuación hacia el Acto Puro, como de El depende también en todo su ser, tanto extrínsecamente (como de causa de su existencia), cuanto también intrínsecamente, porque su misma aptitud de existir es una imitabilidad esencial, cuyo último fundamento está en el ser infinito y necesario.

XI. Oposición a Suárez.

Precisamente a la vista de esta gigantesca y genial síntesis, que nos ofrecen los elementos de Suárez, ocurre preguntarse con pena: ¿Puede acusársele a un autor así de *ecléctico*, en el sentido malo de la palabra, como se diría de un mero aplegador "ocasional" de materiales heterogéneos que hubiera yuxtapuesto sin fundirlos en un todo orgánico? ¿Puede decirse que la unidad sintética de Suárez es debida meramente a su "piedad" que le hacía echar mano de un "tomismo mitigado", por falta de profundidad, pero ocasionalmente útil en otro tiempo? Y, sin embargo, frases parecidas a éstas son las que expresan las "profundas" concepciones que sobre Suárez ha formulado Mahieu [72] en uno de tantos libelos difamatorios filosóficos como corren contra Suárez en ciertos círculos neoscolásticos contemporáneos.

Recientemente otro autor, después de poner de relieve lo mucho que Suárez se había inspirado en Alejandro de Alejandría para la noción de "contingencia", exclama: ¿Queda aún sitio para la tan alabada originalidad de Suárez?" [73]. ¿Qué diría este mismo autor si yo procediera así:

---

[72] Mahieu, L.: *François Suárez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris, 1921. "Et ainsi Suárez oscille d'un extrême à l'autre, réunissant les inconvénients des systémes les plus opposés, ne cessant d'exalter l'accident que pour le rabaisser outre mesure, et finalement ayant peine à concilier des affirmations aussi disparates" (pág. 504); "Il flotte d'une opinion à l'autre [...] Pourtant dans l'ensemble, c'est à la tendance scotiste ou à la tendance ockamiste que cède Suárez" (página 499); "son système fût plus que jamais un système éclectique, tout formé d'éléments pris aus deux écoles catholiques opposées" (pág. 506); "il n'a pas construit un système pleinement cohérent" (pág. 524). Imposible seguir copiando más textos: una argumentación seria, doctrinalmente bien dirigida y profunda contra Suárez, no se la hallará en ninguna parte de la obra: un desflorar superficialmente sus doctrinas para "hacerle decir" lo que hubieran querido que dijese, y así hacer llover luego sobre él toda clase de acusaciones, a esto llega la profunda concepción que se ha formado Mahieu sobre Suárez, el ecléctico, "sin sistema coherente".

[73] Fabro, C. CPS.: *Una fonte antitomista della metafisica suareciana*. Divus Thomas, 24 (1941), 57-68. "C'è posto ancora per la tanto vantata originalità di Suárez?" (pág. 67).

"Santo Tomás depende de Avicena en esto, de Averroes en eso, de San Agustín en aquello, de Platón en lo de más allá, de Aristóteles en casi todo: luego, ¿hay aún sitio para su originalidad?, ¿no es un puro ecléctico?" Si así procediera se me replicaría muy bien que el valor del sistema filosófico, además de depender en primer lugar y sobre todo de su "verdad", depende también, no tanto, de que para obtenerla no recoja materiales desperdigados, sino de que les sepa dar o no les sepa dar unidad por su construcción, en la cual los integra. Tengo ante mí un arco románico: tomo sus dovelas, las recorto; ahora construyo con ellas así recortadas un arco gótico, "¡todo ya preexistía!"... No; antes preexistían estas dovelas, pero integradas en un estilo, el románico; y ahora hay un estilo nuevo, el gótico: presuponiendo el valor principal de verdad (cierta o probable) que tenga un sistema, les da el valor del "gótico", digamos, su "integración".

Y el estilo de "integración" de Suárez no es un plagio de otros sistemas: el tomista supone la "unidad" científica ya *en la cosa*, pero *potencialmente;* el escotista la supone *en la cosa,* pero no con composición como entre dos partes, ni siquiera potencialmente, sino con *no-identidad formal;* el ockamista (con un sistema de cierta originalidad, pero frustrado, totalmente inadmisible) niega una y otra, pero no admite tampoco la precisión mental o abstracción con un fundamento en la realidad, sino *mera yuxtaposición empírica;* Suárez, por su parte, admite verdadera "unidad" científica, pero no una unidad que como tal se encuentre *así* en la cosa, sino *fundamentalmente,* es decir, que suponga la *precisión mental* o *abstractiva* propia del concepto universal: la cosa será "una" *como representada,* pero tiene en sí este fundamento, a saber, que pueda ser "una" en cuanto representada *por un entendimiento de la perfección humana,* que sólo así puede expresarse la realidad.

Atacar a Suárez de no-original por el motivo de encontrar tal o cual fuente (de las muchas que él mismo cita), lo cual es realmente un ataque bien poco original, es, además, una manera de proceder que no se seguiría contra ningún filósofo; pero contra él sí; contra Suárez, ¡todo está permitido!

El autor ahora citado le acusa pocas páginas antes de no inspirarse en los autores precedentes [74]. De modo que si Suárez se inspira en el autor de la obra impresa a nombre de Alejandro de Ales, mal, porque entonces Suárez no tiene originalidad; si no se inspira en los autores precedentes, también mal, porque tiene tanta originalidad que no sigue la tradición. Si

---

[74] O. c., "manca in lui un contatto vivente con il pensiero delle generazioni passate: l'esposizione del pensiero precedente è narrativa, esterna è perciò passiva, ove il contributo positivo è lasciato a favore soltanto dell'opinione che sarà adottata" (pág. 61); "mentre gli antichi valorizzavano questo contributo nella *posizione* dei problemi, per Suárez esso entra immediatamente nella soluzione stessa; eclettismo, sincretismo, o qualunque altra cosa esso sia, questo metodo non segna certamente un progresso" (pág. 61). Y, no obstante, declaraba el autor al principio del artículo que éste sería un "studio" el cual "intende di essere *puramente expositivo, senza litigi*" (!!) (pág. 57). ¡Qué hubiera sido si llega a ocurrírsele plantear "litigi"!

decimos que Suárez sigue a Santo Tomás, se le reprochará que no es más que un discípulo y mero repetidor, sin que merezca se le tenga en cuenta; si decimos que en algo no sigue a Santo Tomás, mucho peor, porque entonces se dirá que es antitomista. Pues entonces, ¿en qué quedamos?

Hay, por desgracia, en el fondo de todo este antisuarismo de muchos ambientes neoscolásticos una fuerte dosis de carga afectiva nada filosófica. Es una lástima, porque así nuestra filosofía católica se debilita con luchas internas, insignificantes de suyo, pero que nosotros mismos exageramos en vez de apreciar más nuestros valores católicos ante el enemigo común.

Y lo más curioso del caso es que precisamente en algunos de estos centros de más feroz antisuarismo, mantenido a nombre del tomismo, "algunos" de sus autores saltan de repente al extremo opuesto: ahí está Maréchal, uno de cuyos textos ya hemos citado (nota 59) en que se declara afín a Jacobi y a Gratry, nombres que ciertamente no figuran en la lista de las XXIV tesis. Y no digo más para no nombrar autores y hechos que creo mejor no mencionar aquí por delicadeza.

Sólo dos cosas quisiera decir ante estos círculos neoscolásticos, y son:

1.ª Que para hacer adelantar la causa de la filosofía católica es mal procedimiento que personas particulares, sin más autoridad que la personal de escritor, nos amenacen constantemente con decretos, decisiones y leyes eclesiásticas (cuyo sentido y alcance exacto ya han sido por lo demás declarados más que suficientemente por la misma Suprema Autoridad); con continuas amenazas de decretos, de "ockamismo", o de "panteísmo", no se consigue por desgracia hacer adelantar la ciencia católica ni un solo paso: mejor sería un trabajo de investigación serio, comprensivo y dirigido según las directrices eternas de ortodoxia que nos trazó a todos Santo Tomás;

2.ª Que a todos los filósofos católicos es precisa (este es mi parecer) una gran comprensión y mutua estima. Hay algunos filósofos católicos que colocados frente a un kantiano heterodoxo (que niega cosas ciertas, evidentes y graves) se desharán en miramientos, remilgos y cuidados para tener comprensión con él, y aun a veces quizá cediendo en lo que no se debe (ejemplos abundan); pero para un gran doctor católico, como Suárez o Escoto (que sólo se opondrá en cosas opinables y de probabilidad) mantendrán una cerrazón absoluta. Creo que habría de ser exactamente al revés; repito: nos falta a los filósofos católicos mutua comprensión y estima.

¿Cómo puede entenderse esto que acabo de decir sin peligro de relativismo? Es preciso que para terminar diga siquiera dos palabras sobre este punto a que he aludido.

XII. Tomismo, escotismo, suarismo.

Desearía, pues, indicar brevemente lo que me parece ayudaría mucho a la causa de la filosofía católica: si a algún autor le gustase la actitud que aquí expondré, me daría con sólo esto por muy bien pagado.

Deberíamos, pues, según creo, aunar nuestros esfuerzos para preci-

sar, catalogar y presentar en un sólido cuerpo de doctrina cuáles son las verdades ciertas, evidentes, graves, aquellas sin las que no habría filosofía perenne, y en las cuales convenimos todos. Por ejemplo, en lo que se refiere a la cuestión del concepto de "ente" y de su analogía de que antes hemos hablado más especialmente, todos convenimos en que es la aprehensión de una realidad: *a*) *transcendente* al pensar (no una representación meramente fenoménica kantiana o por el estilo); *b*) que es *universal* (no un mero conglomerado empírico, que siempre sería incapaz de fundamentar la Metafísica); *c*) que esta noción no es lo suficientemente "una" para ser "género", sino *análoga; d*) que esta analogía es "intrínseca". Con esto descartamos desde el principio tanto el panteísmo racionalístico en todas sus formas monísticas, como el extremo opuesto del empirismo o sensismo agnóstico. Para establecer la posición de este cuerpo de doctrina, de suyo bastarían los argumentos de experiencia o *a posteriori,* lo mismo que examinar con detención las contradicciones esenciales e inevitables en que incurren las concepciones opuestas.

Ahora bien; una vez los hombres de ciencia, por ejemplo, en física (permítaseme aducir un ejemplo, aunque sencillo en exceso, para favorecer a la claridad de mi expresión), llegan a ponerse de acuerdo para admitir un hecho cierto de experiencia, cómo es la existencia de la luz, buscan sólo después una sistematización o explicación, cómo comprender su naturaleza o cómo puede ser que por la experiencia la hayan percibido; en este terreno basta una sólida probabilidad: hay la teoría corpuscular, la teoría ondulatoria y la teoría ondulatoriocorpuscular. ¿Cuál de las tres es cierta? Hoy por hoy, ninguna; las tres tropiezan con hechos que las favorecen y otros que la primera no puede explicar, pero sí la segunda, o bien al revés; en una palabra: que las tres son probables.

Sería ciertamente relativismo decir que las tres *de derecho* han de ser siempre probables; pero no lo es decir que *de hecho* las tres lo son; y que *mientras no se llegue a una plena certeza,* su comprensión y estudio ayuda al adelanto de la ciencia: aferrarse a una sola y querer imponerla por la fuerza a todo trance con amenaza de decretos, no favorece al adelanto científico, sino al estancamiento.

De un modo parecido nos encontramos con que dentro de la filosofía católica hay tres grandes sistemas escolásticos: el tomismo, el escotismo, el suarismo. Cada uno de los tres cuenta siglos de historia, santos y doctores en sus filas, concepciones profundas y sublimes: hay puntos que un sistema explica mejor, y otros puntos que los explica mejor otro. En algunas cuestiones el correr de los siglos ya ha hecho luz: se ha llegado a la certeza en algunas cuestiones: es el ideal, logrado ya.

En otras: 1.º, la evidencia con que las defendemos no es ni con mucho tan grande como la que tenemos en aquellos puntos ciertos y del patrimonio universal, en que todos convenimos, sino una evidencia de orden inmensamente menor; 2.º, aun lo veríamos más así todos si en vez de juzgar *la imagen que nosotros nos hemos forjado del adversario* (por desgracia no siempre fiel) para atacarla así mejor, nos inclinásemos con verdadera simpatía a comprender *qué quieren decir* los otros autores

escolásticos, no qué querríamos nosotros que hubiesen dicho, o qué les hacemos decir.

De este modo la *actitud práctica* (no hablo ahora de nada teórico, como es claro) sería de un "frente único" de la filosofía católica escolástica ante el enemigo que lo es de veras, que no disiente en firuletes de explicación, sino en cosas de bulto. Más aún: suponiendo que cada uno de los tres sistemas tenga algo siquiera de sólida probabilidad en lo que se refiere a su modo peculiar de sistematización de las materias opinables y probables, entonces, en esta hipótesis, la misma fecundidad de la filosofía católica (en esta suposición, repito) sería una ayuda en vez de ser un estorbo.

¿Tienen los tres sistemas sólida probabilidad? En esto, naturalmente, ya caben opiniones. Por lo que a mí se refiere, puedo decir que cuando joven leía ciertos manuales (numerosos, por desgracia) en que los autores, dejándose llevar un poco del entusiasmo por su modo de ver, tildan a los otros sistemas de "absurdos", de "contradictorios", de "panteístas" de "nominalistas", y cosas por el estilo; pero me producían desazón; porque, por una parte, no podía estudiar entonces el asunto por mí mismo y, por otra parte, me parecía difícil que adversarios tan santos, sabios y tan numerosos incurrieran a lo largo de siglos con tal facilidad en unos absurdos y contradicciones como las que se les achacaban.

Después he estudiado por mí mismo con amor y comprensión los tres sistemas católicos; temía al principio encontrarme con una desilusión; ahora ya no temo. Admito, ciertamente, el suarismo como "más probable" y expondré este convencimiento con tesón mientras no vea lo contrario. Pero siento también una profunda simpatía por la labor ingente que han dejado en el acervo de la filosofía católica tantos pensadores tomistas y escotistas.

Por lo que se refiere a estos últimos (¡de ordinario tan maltratados como incomprendidos!) intenté en otra ocasión adelantar en nuestro modo de comprenderlos [75]. Por lo que se refiere al tomismo, quizá el lector habrá notado (por lo menos éste era mi deseo) que al exponer antes su síntesis no la deformaba como enemigo, sino que deseaba esclarecerla como reconocedor de su mérito.

Claro está que esto no me impide reconocer que siento una gran admiración sobre todo por el genio gigantesco de Suárez. Su obra es realmente en muchos rasgos una hazaña monumental [76], y a mis ojos Suárez

---

[75] Véase mi estudio: *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística "formalis ex natura rei"*, "Estudios Eclesiásticos", 18 (1944), 201-215. Siento no tener ahora ocasión para tratar de la síntesis escotista en los puntos que antes he expuesto: véase, por ejemplo, la excelente obra de LONGPRÉ, E.: *La philosophie du B. Duns Scot*. "Extrait des Etudes Franciscaines". París, 1924, página 96 y ss. (es difícil hallar lo que se busca, dentro de esta obra, dado el carácter un poco de circunstancias en que fué escrita, como contestación a Landry). También PLUZANSKI, E.: *Essai sur la Philosophie de Duns Scot*. París, 1888, y el conocido manual de VAN DE WOESTYNE, Z.: *Cursus Philosophicus*. Malinas, 1921.

[76] GRABMANN, M.: o. c. "So haben sich denn die *Disputationes Metaphysicae* des Suárez als eine in methodischen Betracht grosszügige, selbständige und vielerorts

no tiene nada que envidiar a los más geniales jefes de escuela que han aparecido en la historia de la Filosofía.

Es tomista en los puntos esenciales de que antes hablábamos y en la inspiración general de su obra, manifestada por el sincero amor y respeto a Santo Tomás, como todos se lo tenemos. Es original y jefe de escuela en la sistematización particular de los puntos discutibles.

En todo caso, es como un colosal obelisco pétreo, levantado en medio del desierto por la mano de Dios para señalar la senda a las fatigadas caravanas de los pobres hombres, en peregrinación constante hacia el oasis final de la posesión de la Verdad Infinita, cuyo anhelo llevamos grabado en lo íntimo de nuestra alma.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Barcelona (Sarriá).

---

wegweisende Monumentalleistung der scholastischen, ja überhaupt der philosophischen Spekulation uns enthüllt" (pág. 44).

LO EXISTENCIAL EN LA ANALOGIA DE SUAREZ

Reducción del problema.

Al valorar como intentamos la posición histórica de Suárez frente al problema de la analogía del ser, forzosamente habrá de aparecer su doctrina en el perfil comparativo respecto de sus predecesores. Nos importa por ello, ante todo, deslindar el campo en que se ha planteado el problema y la controversia y dejar aparte los puntos doctrinales que han sido patrimonio común de las escuelas.

La especulación sobre nuestro concepto del ser, misteriosamente unificador y dispersador, indiferenciado y diferencial, ha empujado al espíritu humano, desde los comienzos del filosofar, a proyectar en el mundo de la realidad su peculiar visión, ya unitaria, totalizante y monista, a la manera de Parménides y Spinoza; ya atomizada, monádica, sin ventanas ni aglutinantes, a lo Demócrito y Leibniz; ya pluralista y jerarquizada, al modo de las filosofías católicas. En el seno de estas últimas, concretamente las escolásticas, los presupuestos ontológicos de toda concepción del ser se presentan con tal uniformidad que apenas se comprenderá que entre ellas haya cabida para un verdadero problema de fondo que alimente una controversia. Esos presupuestos ontológicos son: un pluralismo de seres propiamente tales, una jerarquía de perfección, con los dos términos extremos, infinito y finito, y una trabazón de dependencia del finito respecto del infinito, Dios. Ninguna de las escuelas tradicionales ofrece una mínima vacilación en estos puntos básicos, lo que las agrupa en un campo histórico perfectamente definido, flanqueado por casi todas las otras filosofías no cristianas o no inspiradas por ellas, en las que o la pluralidad o la gradación o la dependencia causal han vacilado.

Ciñéndonos al tema de la analogía, ésta no tiene otras premisas en la realidad que las apuntadas para toda la especulación sobre el concepto del ser. En ellas se contienen los fundamentos más o menos lejanos sobre cuya verdad o sentido no puede situarse la controversia. El problema se plantea al precisar el que podríamos llamar *título formal* de la analogía, es decir, al determinar los elementos ontológicos directamente implicados en la analogía, los que, por decirlo así, la fundan próxima y formalmente, sin quitar por ello que otros muchos puedan ir incluídos material, lejana o fundamentalmente. Inversamente puede decirse que el problema se centra en el valor significativo del concepto o término análogo, aquí el con-

cepto de ser en cuanto análogo; tales son los dos puntos de perspectiva del mismo problema, cuya solución ha oscilado en varias direcciones entre los escolásticos.

Es por demás advertir que interesados solamente en precisar ciertos rasgos históricos de este lado lógico-metafísico del problema, nos desentendemos de otros aspectos afines, como el psicológico, o génesis de nuestro concepto análogo; el epistemológico, o valor instrumental del concepto análogo para llegar a un conocimiento propio de los seres experimentales y trascendentes; y gramatical-lingüístico, o filtración de nuestras concepciones analógicas en las formas del lenguaje popular [1].

Para situar la posición de Suárez en el campo así acotado, apuntaremos, primero, las más relevantes actitudes anteriores centradas en torno a la exégesis de Santo Tomás.

HACIA UNA INTERPRETACION DE LA ANALOGIA

Tradición tomista.

Santo Tomás ha hablado muchas veces de la analogía, pero por la mayor parte nos ha dado de ella sólo aspectos parciales y no una doctrina completa. La univocidad o equivocidad suele ser el tema de reclamo y también el punto de enfoque para la analogía, y ello explica que muchos textos vayan encaminados primordialmente a señalar obstáculos de la univocidad, que al mismo tiempo son factores o requisitos de la analogía en alguno de sus variadísimos sectores; pero sería aventurado vincular a ellos toda la característica de la analogía, lo requerido y lo suficiente. La labor de agrupación y síntesis de todos esos múltiples pasajes es un campo brindado a la exégesis tomista en el que muchos se han esforzado por abrir camino a una sistematización [2]. No interesa a nuestro propósito entrar en este campo de exégesis pormenorizada, ni recorrer las varias acepciones y escalas de la analogía en Santo Tomás. Centramos desde ahora nuestra atención exclusivamente en la analogía del ser aplicado a sus primeras grandes divisiones, y más concretamente al ser infinito y finito, y aquí subrayamos sólo dos aspectos fundamentales, cuya trayectoria histórica en la tradición tomista nos importa aclarar: un aspecto absoluto o estático y otro relativo o dinámico. Primeramente la analogía en los nombres comunes que con propiedad se dicen de Dios y

---

[1] Una presentación completa de los múltiples aspectos de la analogía: lógico, metafísico, psicológico, criteriológico, con un apartado especial para el conocimiento analógico de los misterios, se encontrará en el libro del P. José Hellín, S. J., *La Analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid, 1947). Encabeza la exposición un amplio tratado sobre la noción y división de los nombres comunes, con especial atención a las divisiones clásicas de la analogía. El aspecto lingüístico-gramatical de la analogía ha sido magistralmente desarrollado por Juan Zaragüeta en sus artículos de la "Revista de Filosofía" (1944), pp. 199-220; 1945, pp. 9-48): *La Analogía del ser a través del lenguaje figurado*, refundidos luego en la obra extensa *El Lenguaje y la Filosofía* (Madrid, 1945).

[2] Puede verse ejemplarizado este conato sistematizador en Penido, T. L.: *Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique* (París, 1931), particularmente pp. 29-53.

de las creaturas, implica, por oposición a la univocidad, una *diversidad esencial* en la manera de realizarse la razón expresada por el término común, diversidad que no es propiamente la participación diversificada de una perfección, con limitación y medida en *todos* los participantes, ni la diversidad de las especies bajo el género, contraído por diferencias extrínsecas, sino diversidad trascendente, que no se puede medir por grados comparativos [3]. Este primer factor sitúa a los analogados en una gradación perfectiva irreductible a la uniforme semejanza de los unívocos. Sobre este primer aspecto fundamental de la analogía no se ha movido especial dificultad de interpretación en la corriente tomista subsiguiente. Más discusión y sombras ha ofrecido el segundo aspecto, el relativo, que entra más como elemento positivo de la analogía, a saber: una cierta *conexión* o respecto que liga a los términos de la analogía, quizá como su rasgo específico. Santo Tomás ha asentado firmemente que en toda analogía hay implicado un respecto a algo [4]. En diferentes pasajes este respecto o convergencia se ha estratificado en varias posibilidades y grados: convergencia de varios entre sí, de varios a uno, de varios a varios [5], según las múltiples facetas de la analogía. Fijar el respecto particular que interviene en la analogía del ser dicho de Dios y de la creatura, es decir, el directamente tocado en esa misma razón de analogía, no será tarea sencilla; las expresiones de Santo Tomás sobre este punto no son siempre uniformes ni fácilmente reducibles a un esquema totalmente claro; es cabalmente el punto de bifurcación en la propia escuela tomista.

Son conocidas las dos direcciones históricas que en el seno tomista han tratado de dar la fórmula de este aspecto relativo, el más típicamente analógico. Para unos el concepto de ser envuelve en su analogía, y como título formal de ella una relación de dependencia que enlaza la creatura con el Creador; aquella es y se denomina ser en virtud de esta derivación causal del infinito. En realidad, Santo Tomás ha acumulado abundantes materiales para reforzar este sentido en la significación analógica del ser [6]. Para otros, aquella primera conexión causal no sería un elemento

---

[3] "De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic *partialiter* sive particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum."

"... cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur." *C. G.* (*Contra Gentes*), l. 1, c. 32.

[4] "... in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum". P. 1ª, q. 13, a. 6, c.,

"... analogice, hoc est, secundum ordinem et respectum ad aliquod unum". *C. G.*, 1, 34.

[5] En PENIDO (*O. c.*, pp. 32-35) se podrán ver los cuadros esquemáticos de las diversas clases de analogía.

[6] "Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis *ordo* creaturae ad Deum, ut ad *principium* et *causam*, in qua praeexistunt omnes rerum perfectiones." P. 1ª, q. 13, a. 5, c.

"... creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec *nominatur* ens, nisi in quantum ens primum *imitatur*, et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur". *In. Sent., Prol.*, 1, a. 2, ad. 2.

"Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam *primam originem*,

o título formal de la analogía, sino sólo fundamental y extrínseco, como raíz de la situación diferenciada de los seres; éstos así constituídos no reciben la denominación analógica de ser por un respecto directo que incluya al primero en la definición del segundo, sino escuetamente por una ligazón mediata de proporciones. El cardenal Cayetano es el artífice de esta proporcionalidad, que ha desplazado el aspecto dependencial del campo de la analogía. Francisco Silvestre de Ferrara, coetáneo de Cayetano, proclamó su reverencial protesta por el relegamiento a segundo término de aquel matiz relativo directo, que consideraba él básico para la analogía, y más conforme a la mente de Santo Tomás [7]. De conformidad con esta mente habría que poner el analogado principal en la definición del secundario [8], cosa que reprendía firmemente Cayetano [9]. A decir ver-

---

huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum rerum Deo attribuimus." *Comp. Theol.*, I, 27.

"... consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo *causae et causati*... non igitur secundum puram aequivocationem". *C. G.*, 1, 33.

[7] El Ferrariense se ha hecho eco de la posición de Cayetano, que él no comparte. Véase cómo reproduce con todo detalle y escrupulosidad las bases de aquella interpretación: "Advertendum quod in nominibus dictis de Deo et creaturis consideratur ordo causae et causati, *non quod talis ordo formaliter per ipsa* nomina importetur, alioquin omnia nomina essent relativa, sed quia important *fundamenta* ordinis causae et causati, et ex consideratione ordinis eiusmodi, cum consideratum est hanc perfectionem *a Deo* sicut a *causa dependere*, et idcirco esse aliquid in Deo per quod inter ea sit similitudo... ideo nomen et Deo et creaturae est impositum." "Unde quod videtur velle Stus. Thomas in hac ratione, nomen analogum significare unum habere ordinem ad alterum, intelligitur aut formaliter aut fundamentaliter... hoc tamen omnibus commune est, quod *ex* consideratione talis ordinis idem nomen utrique analogatorum est impositum, ut possit dici quod habitudo causae ad causatum sit *id a quo* nomen imponitur, non autem *id cui* imponitur, tanquam rei per nomen significatae." *Coment. al C. G.*, 1, 33 (ed. Roma, 1570, fol. 39-IK[a]). Pero su opinión, no obstante, brilla con toda claridad frente a la de Cayetano: "*Hoc dixerim* secundum unum modum exponendi dicta Sti. Thomae, et *aliorum opinionibus* adhaerendo, in sequenti autem capite ostendetur alius modus *forte convenientior*." *Ibíd.* "Secundum hoc etiam verificatur dictum Sti. Thomae... quod quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam; intelligitur enim *secundum quod analogice dicitur*." *C. G.*, 1, 34 (fol. 41-E[b]). "Quod autem hoc sit de mente Sti. Thomae patet I Sent. Prol., a. 2, ad 2, ubi inquit quod analogia creaturae ad creatorem est eo quod unum *esse* et *rationem* ab altero recipit..." *Ibíd.* "... homo analogice dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum quam divinam sapientiam imitatur, et sic de aliis". *Ibíd.* (f. 41-G[a]).

[8] "... potest secundo responderi, et melius, meo iudicio, ad mentem Sti. Thomae, quod in *omni modo analogiae*, verum est quod prius ponitur in diffinitione posterioris, in quantum analogice consideratur et significatur". *C. G.*, 1, 34 (f. 41-E[a]). Toda la teoría completa se explana en el siguiente pasaje: "Nam hoc nomen sapientia, primo attributum est ad significandam sapientiam humanam absolute..., deinde, cognito ipsam esse e sapientia divina *exemplatam*, impositum est ad significandam divinam sapientiam, tum postremo impositum est ad siginificandum sapientiam humanam *in ordine* ad sapientiam divinam tanquam ad *causam* et *exemplar*; et acceptum est tanquam nomen analogum et proportionale... secundum autem quod analogice sumitur, quod convenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio divina ponitur in diffinitione perfectionis creaturae ut eodem nomine significatur." *Ibíd.* (f. 41-D[b]).

[9] "In analogia vero in qua nominis salvatur proprietas, nullum analogi membrum per alterum definiri oportet." "... neutrum alterum definit; sed unius definitio est proportionaliter alterius definitio". *Nom. Anal.* (De Nominum Analogia, ed. Zammit. Roma, 1934), c. 7, n. 77.

dad, todo el aspecto relativo, el que podríamos llamar dinámico, quedaba profundamente debilitado al diluirse en la proporcionalidad, que venía sólo a reforzar con nueva fórmula la consideración estática de los seres constituídos en su gradación perfectiva; la proporcionalidad no hacía sino ahondar en esta diversidad primitiva. Capréolo, en su discusión de los argumentos de Escoto, incardina de un modo más directo la habitud de atribución e imitación de la creatura respecto del Creador en la unidad del ente análogo [10].

Una alusión a los últimos reflejos modernos de la controversia antigua nos aclara este íntimo sentido de la proporcionalidad. En la conocida contienda entre F. A. Blanche y Ramírez, aquél y su grupo, abundando en el sentido del Ferrariense, requieren en la significación formal de la analogía, en cualquiera de sus clases, una relación a un principio con subordinación de los analogados secundarios al principal[11]. El segundo grupo, por el contrario, cree que pasar a la proporcionalidad esta correlación del analogado secundario al principal es borrar los límites de las dos analogías, atribución y proporcionalidad, y hacer rasgo común lo que es específico de una clase [12], convirtiendo la analogía en una noción unívoca; y por lo que toca a la exégesis, estima que en tal interpretación se pasa indebidamente del "actus exercitus" al "actus signatus', confundiendo lo que en Santo Tomás entra por concomitancia con lo que se da como razón formal, tanto más que las dos analogías fácilmente van implicadas en los ejemplos que se proponen [13].

Es bien evidente en la dirección Ramírez-Penido el desplazamiento del aspecto relativo, de orden dependencial [14]. Pero aun en las explicaciones de Blanche tenemos la impresión de que sus esfuerzos se orientan más a asentar una *gradación* y desigualdad perfectiva que una conexión causal, que era el aspecto precisamente subrayado por el Ferrariense [15]; se carga el acento sobre lo relativo sólo en lo que concierne a la constitución de un orden de gradación y escalonamiento de perfección, más

---

[10] "... creaturae dicuntur entia *ex imitatione et attributione* ad Deum et accidens ex imitatione substantiae et attributione ad illam". *I Sent.*, d. 2, q. 1, ad 2, *A Obiec.* "Ad 3. Sufficit... convenire in conceptu analogico, quia unum est imitatio alterius." *Ibid.* (Ed. Paban-Pègues, Turonibus, 1900-1908; p. 144ª).

[11] BLANCHE, F. A.: *La notion d'analogie dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin.* "Rev. Sc. Phil. Théol." (1921), pp. 170-193.

[12] RAMÍREZ: *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam.* III. *Proprietates analogiae.* "Ciencia Tomista", 25 (1922). "... formaliter loquendo in hac analogia (de proporcionalidad) non datur primum analogatum formaliter et intrinsece tale... quod primum analogatum ponatur in definitione coeterorum non est proprietas *generalis* analogiae ut sic... sed specialis analogiae attributionis tantum". L. c., p. 28.

[13] "Esto sería olvidar que la analogía es análoga." PENIDO: *O. c.*, p. 48. "Yo no conozco un solo ejemplo de analogía de atribución pura en ontología o en teología tomista; siempre la atribución se mezcla con la proporción." *Ibid.*, p. 47.

[14] "... ultima proprietas analogiae proportionalitatis, quod unumquodque analogatorum, formaliter sumptum, denominat seipsum, sicut unumquodque suam formam in se habet a qua denominatio eius formaliter desumitur. Unde nomen analogum simpliciter prolatum non plus stat pro uno quam pro altero, sed supponit pro omnibus indifferenter et proportionaliter." RAMÍREZ, l. c., p. 26.

[15] L. c., pp. 172, 174, 180, 181, 182.

cerca de una diversidad jerárquica, estática, que de una trabazón dinámica, dependencial [16]. No quisiéramos equivocarnos al descubrir en Blanche un recelo de incluir netamente el elemento relativo dependencial, como si fuera algo extrínseco o sólo previo, según lo entendía Cayetano.

Contra esta apreciación nuestra, un tanto generalizadora, podrá oponerse una fórmula técnica que quedó tradicionalmente vinculada a la analogía, y que parece retener en ella, en primer plano, el lado dependencial o de conexión directa. Ya Santo Tomás asentaba que nada que se dice de muchos "secundum prius et posterius" se predica de ellos unívocamente [17]. Y sobre ser un obstáculo de univocidad este orden de "prius et posterius", presenta en otros pasajes el perfil de una condición de analogía, concretamente al hablar de los nombres comunes a Dios y las creaturas [18]. ¿No habrá implicado en ello un orden de dependencia y subordinación, que reforzaría el lado relativo de la analogía? La fórmula ha quedado acuñada para la siguiente tradición tomista y nos importa aclarar el sentido que se le ha dado. Habremos de decir que la expresión es ambigua y que, por lo tanto, sirvió de base para múltiples géneros de analogía, según sus diversos sentidos, y aun se consideró compatible con una analogía puramente física no reñida con la univocidad, como ocurre con el género respecto de las especies. Para Santo Tomás el "prius et posterius" lo más frecuentemente expresa una gradación perfectiva, en que se subraya ya la diversa participación de una forma común [19], ya la participación limitada por oposición a una verificación por esencia, como en la creatura respecto de Dios [20], o ya simplemente la diversa participación de un nombre común, a saber, con propiedad o por denominación extrínseca [21]. En algún pasaje se opone la relación de prioridad y posterioridad en la participación desigual de una razón a la relación de dependencia según la cual uno recibe de otro esa razón común [22]. Para Cayetano la fórmula "secundum prius et posterius" significa indistintamente la re-

---

[16] "La gradación es un orden y el orden es la disposición de muchas cosas *con relación a un principio*. Dondequiera que hay un principio hay necesariamente un orden, porque hay al menos dos cosas, de las que una depende de la otra como de su principio". L. c., p. 183.

"*Gradación*, consiguientemente dominio del principio que la funda, y consiguientemente también la presencia de un analogado principal, que figura en la definición de los otros, son los caracteres *comunes a toda analogía*." *Ibid.*, p. 186.

[17] "Quod praedicatur de aliquibus secundum *prius et posterius*, certum est univoce non praedicari." *C. G.*, 1, 32.

[18] "Nihil autem de Deo et de rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia praedicentur essentialiter... de aliis autem per participationem." *Ibid.*, Cfr. 1.ª, 2ae, q. 61, a. 1, ad 1.

[19] "... ex eo quod aliqua participant aliquid secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis". *Sent., Prol.*

[20] *Cfr. supra*, nota 18.

[21] "... quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in primo, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius". *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

Es clara aquí la aplicación de la fórmula a una analogía de atribución extrínseca.

[22] "... aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis et... substantia et accidens, *aut* ex eo quod unum esse et rationem *ab altero recipit*". *Sent., Prol.*

lación de más y menos en el grado de perfección; ya se trate de una desigualdad meramente específica debajo del género [23], desigualdad que puede traducirse por un orden de las especies entre sí, orden de perfección, no de dependencia, ya de una desigualdad entre analogados, en los que el "prius" realiza simple y perfectamente la razón y el "posterius" sólo imperfectamente y "secundum quid" [24]. Esta prioridad y posterioridad, referida a un orden de perfección, "considerata inaequali perfectione inferiorum" ha venido a hacerse sinónima de análogo [25].

Participar algo común "secundum prius et posterius" es para el Ferrariense participarlo "secundum diversas rationes", de la que una es antes que la otra y se incluye en su definición [26]. Aunque apunta aquí alguna conexión algo más que de mero orden numeral, al que expresamente la opone en el mismo pasaje [27], no se explicita un orden de dependencia, que, por lo demás, admitió el Ferrariense en las razones comunes dichas de Dios y de las creaturas. Más aflora en otro pasaje del mismo este respecto causal entrañado en esa prioridad [28].

Para los modernos tomistas, el "prius et posterius" significa primordialmente un orden de gradación perfectiva, en el que queda oscurecido el lado relativo causal. Ramírez reproduce la fórmula de Cayetano [29]; Blanche, aun dentro de su dirección hacia el Ferrariense, establece una equivalencia entre el orden de "prius et posterius" y gradación [30], o atribución de un nombre según grados diversos [31]. Otros, finalmente, distinguen dos sentidos del "prius et posterius", según se trate de la analogía de atribución o de proporcionalidad. En la primera significaría una participación de la denominación común dependientemente del analogado

---

[23] "... dicens (Arist.) cum unitate generis stare prioritatem et posterioritatem eorum quae sub genere sunt"...; "planta est nobilior minera... *perfectius*... esse habet in uno quam in alio cuiuscumque generis ratio". *Nom. Anal.*, c. 1, n. 6-7.

[24] "... non tota ratio eius in omnibus analogatis salvatur, nec *aequaliter* participant analogi rationem, sed secundum prius et posterius... quarum una simpliciter et perfecte constituit tale secundum illud nomen, et aliae imperfecte et secundum quid". *Ibid.*, c. 9, n. 100.

[25] "... per prius et posterius ordine perfectionis de illis dicitur illud nomen commune... considerata inaequali perfectione inferiorum... et iam in usum venit ut quasi synonime dicatur aliquid dici analogice et per prius et posterius". *Ibid.*, n. 7.

[26] "... aliud est ipsa inferiora habere inter se ordinem prioris et posterioris, et aliud participare commune ipsum secundum prius et posterius... Participare autem... secundum prius et posterius est ipsum non secundum unam rationem participare, sed secundum diversas rationes". *C. G.*, 1, 32 (f. 39-C[a]).

[27] "... sicut in ratione numeri omnes numeri univocantur et parificantur et tamen inter species numerorum est ordo". *Ibid.*

[28] "... perfectio quae est in Deo est secundum se prior perfectione quae est in creatura, sicut *causa* suo effectu naturaliter est prior... Illa perfectio... quae est in Deo est ea quae in creaturis invenitur prior et perfectior". *C. G.*, 1, 34 (f. 40-E[a]).

[29] "... secundum prius et posterius, ita ut de uno dicatur *simpliciter et perfecte et* de altero *imperfecte et secundum quid*". *L. c.*, p. 23.

[30] "Il faut considérer, en effet, que tout terme analogique s'applique suivant un ordre, une gradation, *per prius et posterius*, c'est là l'essence même de l'analogie, et par suite un trait commun à ses deux formes." *Note. Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de St. Thomas d'Aquin.* "Rev. Sc. Phil. Théol." (1921), p. 53.

[31] *Ibid.*, p. 183.

principal; en la segunda, de proporcionalidad propia, el "prius et posterius" no entrañaría un orden de dependencia del principal, sino una mera desigualdad en tener la perfección.

Según esto, la fórmula "*per prius et posterius*", indecisa en su significación primitiva, ha ido oscilando entre las dos formas de analogía, atribución y proporcionalidad, y aun rozando los grados específicos dentro de la univocidad del género; unas veces con sentido de prioridad causal y dependencia; otras, las más, con sentido de orden o gradación, en la cual los partidarios de la corriente Ferrariense han buscado una conexión interna, al menos de conspiración a un principio de orden dentro del conjunto, y los de la dirección Cayetano han retenido exclusivamente el aspecto de la desigualdad, sin trabazón directa ni dependencia, y tanto más cuanto más se haya acercado aquella fórmula a la analogía propia e intrínseca. Sacaríamos una última impresión de que con ella se ha expresado prevalentemente una desigual participación de la denominación análoga, más que de la misma forma denominante, lo que la empujaría necesariamente hacia las formas de analogía en que se contrapone una participación propia de la forma a una participación impropia, con tendencia, por tanto, a alejarse de la significación de una dependencia causal en la verificación de un concepto común.

Corrección suareciana.

Suárez, al igual que Santo Tomás, ha hablado de la analogía, no en un tratado independiente (acaso existió en sus comentarios lógicos desaparecidos), sino ocasionalmente al tomar en consideración los determinados casos de nociones análogas que se ofrecían en el desarrollo sistemático de su obra. Pero a diferencia de Santo Tomás nos dejó su doctrina en moldes sencillos y fijos que se repiten invariablemente. El trabajo de síntesis para el historiador resulta por ello incomparablemente más simplificado. Tres son los pasajes clásicos: la sección tercera de la Disputa 28, dedicada a la analogía del ente en común; la sección segunda de la Disputa 32, sobre la analogía del ser común a la substancia y al accidente, y la sección tercera de la Disputa 39, sobre la analogía del accidente en común.

Un superficial recorrido de estos pasajes descubrirá ya ciertos modos nuevos de expresión, no familiares a los anteriores expositores de la doctrina tomista. A nadie extrañará que Suárez ponga de relieve el momento relativo dependencial como implicado en la analogía. En ello se hace eco de una dirección tomista reivindicada respetuosamente por el Ferrariense. Pero si esto fuera sólo, la posición de Suárez significaría meramente una desviación de la interpretación de Cayetano; y, sin embargo, una inspección más íntima nos revelará una peculiar orientación de su pensamiento, que representa, sin duda, un considerable avance en el tema de la analogía, y no precisamente en lejanía de Santo Tomás, que es lo menos cierto que saldrá de este modesto estudio, sino acaso ahondando más en una dirección tomista menos valorada por otros intérpretes. Veamos el gradual desarrollo de su concepción.

El unívoco.

Por la conexión íntima de los dos conceptos, nos es imprescindible volver atrás al punto de la univocidad, donde para Suárez, como para Santo Tomás, ha estribado el interés por la analogía. El unívoco se definió tradicionalmente por oposición al equívoco, como un término que se dice de muchos según una razón perfectamente igual. Así, Santo Tomás opone la "ratio omnino eadem" del unívoco a la "ratio omnino diversa" de los equívocos [32]. Para Escoto el unívoco encierra una unidad que basta para la contradicción si se afirma y niega del mismo sujeto [33]. En Cayetano es unívoco el término que se dice de muchos unidos en una noción o razón común simplemente una y abstracta [34], adecuadamente correspondiente a todos [35]. El Ferrariense sigue a Cayetano al requerir para el unívoco un concepto mental y objetivo (objetival), prescindido de los inferiores [36]. Capréolo requirió para el unívoco, junto con la unidad del nombre y concepto, una igualdad representativa respecto de todos sus inferiores [37]. Sobre la igualdad de razón se ha exigido por todos una igualdad en el modo de darse en la realidad tal razón, lo que se ha aclarado con la comparación clásica, ya usada por Santo Tomás, de la casa en la realidad y en la mente del artífice que la concibe [38]. Esta aclaración, como se ve, no ha hecho sino poner en claro una auténtica diversidad de forma que sólo por un equívoco podía reducirse ilusoriamente a unidad. El Ferrariense anotó bien que este diverso "modus essendi" se traduce en que la casa "in mente" tiene un ser inmaterial, y en la materia un ser material [39].

---

[32] "Univocorum... omnino eadem ratio; aequivocorum est omnino ratio diversa." P. 1ª, q. 13, a. 10, c.

[33] "... conceptum univocum voco qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem". *I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4.

[34] "Univoco... diversae res ita significantur quod, ut sic, ad rem in se simpliciter unam et abstractam et praecisam in esse cognito ab eis adunantur." *Nom. Anal.*, c. 4, n. 32.

[35] "... non tamen ita quod sit unus conceptus adaequate respondens nomini analogo et inadaequate analogatis, quoniam secundum veritatem nomen illud univocum esset". *Ibid.*, n. 38. "Analogum, non conceptum disiunctum, nec praecisum inaequaliter participatum, nec unum ordine." *Ibid.*, c. 6, n. 71; cfr., n. 79.

[36] "... sola unitas conceptus mentalis ad univocationem sufficit". *C. G.*, 1, 34 (f. 41-I^b).

"Ad rationem univoci sufficit... quod sit unum nomen de multis dictum secundum eandem omnino rationem formalem naturae." *Ibid.* (f. 41-F^b); "ens non habet unum conceptum mentalem sicut nec obiectivalem ab aliis praecisum; moveor autem ad hoc: primo quia non potest evitari quin esset univocum". *Ibid.*

[37] "... ad univocationem non sufficit quod sit idem nomen et idem conceptus intellectus, nisi ille conceptus *aequaliter repraesentet* omnia quae illo conceptu concipiuntur".*I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2 (ad primam).

[38] "... non enim univoce dicitur domus quae est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet *esse dissimile* utrobique...; non tamen secundum eundem *modum essendi...*" *C. G.*, 1, 32.

[39] "... in mente habet esse immateriale, in materia vero materiale". *C. G.*, 1, 32 (f. 38-A^b). Igual Capréolo en el lugar antes citado: "Item diversitas in essendo impedit univocationem, licet sit unitas rationis...; domus in mente artificis et in materia."

Es interesante notar este valor meramente representativo de una forma o perfección en su realidad estática que ha ido vinculado tan uniformemente al unívoco. El modo de verificación con dependencia ha sido tenido en cuenta, no como razón formal de univocidad o equivocidad, sino a lo más como raíz ontológica de un determinado nivel o desnivel de perfección. Así, el efecto equívoco no comparte una denominación unívoca y uniforme con su causa, no porque en la denominación común se valore ese orden de dependencia, sino porque ese orden de causalidad ha estratificado los seres en una jerarquía de perfección, en la que no es la misma la razón en uno y en otro [40].

La conexión del unívoco con la uniformidad representativa se evidencia en la ecuación establecida entre los unívocos y los tipos universales de predicables porfirianos, género, diferencia, especie, propio y accidente. Ellos agotaban el campo de los unívocos[41]. Y téngase en cuenta que los predicables porfirianos se definen por el grado de intimidad, amplitud o extensión con que caen sobre una esencia común estáticamente considerada, sin que en ellos intervenga para nada una consideración de orden dinámico. Aun en la posición disidente de Escoto de hacer un apartado para el ente dentro de los unívocos, a pesar de no ser género, no se altera esta dirección de fiar de la igualdad o unidad de razón la univocidad de los conceptos.

Frente a esta doctrina tan coincidente, que no reveló en el unívoco sino un lado representativo estático, Suárez introdujo un nuevo elemento, que presta una original estructura a la univocidad. Por un lado, añadió una condición ulterior desatendida anteriormente. Suárez requiere para el unívoco algo más que la mera unidad de un concepto formal u objetivo; además de ella, es preciso que descienda aquella razón a sus inferiores con una perfecta unidad de habitud e indiferencia [42]. Para la univocación no basta que el concepto en sí sea en algún modo uno, sino que es necesario que mire a muchos con igual habitud y orden [43]. Esta indiferencia o unidad de orden y habitud a los inferiores no se resuelve simplemente en la uniformidad de predicación o significación de la forma atribuída; esta unidad ya la llevaba en su esencia la unidad del concepto, y no había por qué destacarla con el énfasis con que lo hace Suárez, cuando era doctrina perfectamente clara y admitida por todos sin discrepan-

---

40 "... ratio importata per nomen secundum quod dicitur de effectu et ratio per ipsum importata secundum quod dicitur de causa, non sunt una et eadem ratio quod requiritur ad univocationem". C. G. I, 32 (f. 38-D[a]).

"... nullum nomen dictum de Deo et creatura univoce dicitur, quia omne tale nomen sumitur a forma quae recipitur in effectu, quae *quia non est eiusdem speciei* in Deo et in creatura, ideo nomen non secundum unam nominis rationem dicitur". *Ibid.*

41 "Omne quod de pluribus univoce dicitur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens aut proprium." *C. G.*, 1, 32.

"... omne quod univoce praedicatur est aliquid horum (predicables porfirianos)". El Ferrariense en el anterior pasaje (f. 38-C[b]).

42 "... nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora". *DM* (*Disputationes Metaphysicae*. Ed. Vivès. París, 1861-66), 32, II, 15. (Disp., sec núm.).

43 "... ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa". *DM* 2, II, 36.

cia; no otra cosa expresó Capréolo al requerir una igualdad e indiferencia representativa en el concepto unívoco [44]. El orden y habitud uniforme, añadido aquí por Suárez, no afecta al concepto referido a sus inferiores, sino a los inferiores *entre sí*. El unívoco de tal modo es indiferente que desciende con propia y uniforme o inmediata habitud a muchos, sin ningún orden o habitud de uno a otro "unius ad alterum" [45]. Este lado habitudinal de los inferiores entre sí es el nuevo obstáculo señalado por Suárez al unívoco; sus expresiones constantes y repetidas no dejarán lugar a duda. Pero lo que alarga por aquí el campo de condiciones para el unívoco, siquiera sea como elemento negativo, lo restringe de un modo también original por otro capítulo. Hemos visto antes la unidad perfecta del concepto como una condición clave de la univocidad. Los predicables porfirianos, tipo de universales dotados de aquella unidad plena, correspondieron tan adecuadamente a la noción de unívocos que ambos campos pasaron como plenamente coincidentes y convertibles, como vimos en Santo Tomás [46]. Un concepto que no realizara plenamente una precisión de las diferencias de descenso lógico a sus inferiores divisiones, genéricas o específicas o individuales, no retendría una perfecta unidad abstracta; tal no tendría cabida en la categoría de los unívocos; así, todos los trascendentes, de unidad forzosamente disminuída por deber su origen a una precisión imperfecta o nula, quedan eliminados del campo de la univocidad. Suárez significa frente a esta doctrina acaso una de sus posiciones más nuevas; a base de su doctrina cuidadosamente elaborada, con la que ha distinguido dos clases de precisión lógica, una perfecta y otra imperfecta o confusiva, ha salvado en ambas una suficiente unidad de concepto, formal y objetivo, en lo que claramente avanzó sobre la posición de Cayetano, que no reconoció tal unidad [47], y la del Ferrariense, que se mantuvo vacilante [48]. Salvada tal unidad representativa de un concepto formal y objetivo, nada impedía por este lado para Suárez la univocidad. Si aquella unidad existía, y no mediaba un orden de habitud de los inferiores entre sí, teníamos un caso de univocidad. Así, todos los conceptos trascendentes, desprovistos de la unidad de precisión perfecta, pero no de la precisión confusiva, podían ser unívocos [49]. El concepto de substancia, v. gr., aplicado a varias substancias creadas, y el de accidente aplicado a determinados accidentes, es un concepto unívoco [50]. De aquí que automáticamente se desvaneció la ecuación clásica entre unívocos y predicables porfirianos. Tomado como tipo de ellos el género, repetidas veces asienta Suárez que las fronteras del género y del unívoco no se co-

---

[44] *Cfr. supra,* nota 37.

[45] "... univocum ex se ita est indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine *unius ad alterum* ad inferiora descendat". *DM* 28, III, 17.

[46] *Cfr. supra,* nota 41.

[47] *Nom. Anal.,* c. 4, n. 38.

[48] *Cfr. C. G.,* 1, 34 (f. 42-A^b comparado con 42-E^a).

[49] "Alii reddunt rationem (de la no univocidad de las divisiones del ente) quia in illis omnibus non potest divisum contrahi seu terminari per differentias in quibus ipsum non includatur. Sed hoc non semper impedit univocationem." *DM* 32 II, 33.

[50] *DM* 39, III, 1, 15.

rresponden; más se requiere para el género que para el unívoco [51]. Para el únívoco basta la uniforme o inmediata habitud a muchos, según la misma razón; para el género además hace falta que no medie trascendencia en la misma, es decir, que sea una razón abstraída de muchos con precisión perfecta [52].

Puede apreciarse en la doctrina expuesta un ligero desplazamiento del factor unidad en gracia del factor orden. La unidad puede oscilar de perfecta a imperfecta dentro del unívoco; el elemento que se mantiene fijo para todo grado de univocidad, la perfecta del género y la imperfecta del trascendente, es la ausencia de trabazón de los inferiores entre sí en la verificación de la razón común.

El análogo.

A través de estos retoques del concepto y término unívoco se ha preparado el perfil del análogo. Este implicará esencialmente una plurivalencia significativa en la aplicación a los inferiores, dentro de una cierta conformidad que le divida del puro equívoco. La fórmula clásica envolvía esta doble faceta: "secundum rationem partim eamdem partim diversam", o según una versión de cuño tomista: "secundum rationem simpliciter diversam et secundum quid eamdem". Pero este aspecto absoluto oscurecía frecuentemente otro relativo, el de la proporción, relación o analogía. Pues este lado relativo, más allá del orden puramente significacional absoluto, es el que Suárez subraya cuidadosamente como factor decisivo. No basta la desigualdad perfectiva dentro de cierta semejanza. La analogía tiene su coronación en el lazo que une unos inferiores a otros en la realización de la razón común, lazo de dependencia y de subordinación [53]. Faltando ésta, falta la analogía, aunque medie una gran distancia de perfección, como ha de haberla en el ámbito de los trascendentes.

Tal habitud de dependencia y subordinación se intensifica a medida que ascendemos en los grados de la polifacética analogía. En la analogía de proporcionalidad media un puro respecto de parecido lejano o metafórico, revelado por la actividad comparativa del entendimiento. En la analogía de atribución extrínseca hay una conexión directa desde fuera, como del manjar, clima, color, en orden a causar o significar la cualidad del hombre sano, conexión o contigüidad que ocasiona la denominación común de sano. En la analogía de atribución intrínseca, la única propia y formal para Suárez, hay una conexión directa e interna, des-

51 "Quaedam sufficiunt ad univocum quae non sufficiunt ad genus." *DM* 39, III, 9.

52 "... ad univocationem sufficit propria et uniformis, seu immediata habitudo ad plura secundum eandem rationem; ad *genus* autem *ultra* hoc necessarium est, ut nec transcendentiam habeat in formali ratione sua..." *Ibid.*, 17.

53 "Illa diversitas entitatis et modi ex se non constituit aut habitudinem aut subordinationem inter omnia illa, qua talia sunt. Unde licet unum sit imperfectius alio, non tamen dicitur... per habitudinem ad aliud, et ideo hoc non satis est ad analogiam..., igitur illa diversitas perfectionis non semper sufficit ad analogiam constituendam." *DM* 39, III, 14.

de dentro de la misma razón expresada por el término común, en el sentido que aquélla está primordialmente realizada en un extremo y de él se deriva a realizarse en otros de un modo subordinado. En toda analogía hay un analogado principal al que de algún modo se orientan los analogados secundarios. Esta principalidad y subordinación en la realización de la razón análoga o al menos en la participación de la denominación común es el rasgo más característico de la analogía de Suárez.

Suárez ha reducido todas las formas de analogía comúnmente admitidas a dos esquemas: analogía de proporcionalidad y analogía de proporción, o con otros nombres, respectivamente, de proporción y atribución. La primera, la llamaremos simplemente de proporcionalidad, responde a la proporción de muchos términos con respecto a otros, el "plurium ad plura" de Santo Tomás; y consiste en que un analogado principal recibe la denominación común, análoga, por su forma absolutamente en sí considerada, y el otro recibe la misma denominación en razón también de su forma, pero no absolutamente en sí considerada, sino porque guarda en orden a ella una cierta proporción con la habitud del primer analogado a su forma, como en el caso de la risa del hombre y el verdor del prado con el que aparece como riente [54]. En esta descripción, la proporcionalidad encierra una semejanza metafórica, y como en la metáfora, hay una referencia de una denominación impropia a otra propia que aquí lleva el analogado principal. Suárez ha retenido constantemente este carácter extrínseco de la proporcionalidad, su sentido metafórico, la presencia de un analogado principal y la vinculación del nombre traslaticio a la proporción o comparación establecida por el entendimiento [55]. La segunda analogía, la llamaremos de atribución, igualmente presenta un perfil extrínseco; se toma de la referencia a una forma que en uno está propia e intrínsecamente, y en otro impropia y extrínsecamente, como lo sano se dice del animal propiamente, y de la medicina, color, manjar, etc., como su causa o manifestación [56]. Si la analogía de proporcionalidad puede llamarse de semejanza imperfecta, la de atribución podría denominarse de pura contigüidad o contacto extrínseco [57].

---

[54] "... duplex (analogia) *communiter* distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis et alia proportionis; alii vero primam vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis... Prior... sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitudine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi... pratum vero... a viriditate sua, non absolute sed prout servat quandam proportionem ad hominem ridentem... Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam quae in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece; ut sanum..." *DM* 28, III, 4.

[55] "... omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis". *DM* 28, III, 11. *Cfr. DM* 32, II, 13; 39, III, 1; *infra*, nota 73.

[56] "... aliae vero analogiae in quibus secundaria significata solum per denominationem extrinsecam talia sunt, fundantur potissime in impositione et attributione intellectus nostri". *DM* 32, II, 16.

[57] Recogemos la denominación utilizada por Zaragüeta (libro cit., p. 15), advirtiendo solamente que en este esquema contigüidad-semejanza, para llenar todo el cam-

Para los fines de Suárez no satisfacía esta doble versión de la analogía. Algo después del pasaje antes mencionado desarrolla una especial concepción de la analogía de atribución, y en general de cualquier atribución. Va a introducir una original extensión de este concepto básico. De dos modos, dice, se puede, en general, denominar una cosa por atribución a otra. Uno, cuando la forma denominante está sólo en un extremo intrínsecamente y en los otros por habitud extrínseca; es la doctrina clásica, la más común; otro, cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno y otro miembro, aunque en uno absolutamente y en el otro por habitud a él [58]. Consciente de haber descubierto un nuevo gran horizonte, perfila cuidadosamente las características opuestas que definen uno y otro modo de atribución. De señalar son: en la primera atribución el nombre se atribuye al analogado secundario sólo impropiamente y por alguna metáfora o figura; en la segunda, en cambio, es denominación propísima, tanto que al definir a este segundo analogado bajo aquella razón del término común, no hará falta, como en la primera atribución, hacerlo sólo por referencia a la forma ajena, como el manjar o clima en cuanto sano, respecto del animal, pues aquí la definición de la forma cae de lleno y con propiedad dentro de él; y consiguientemente a ésto, de ambos analogados, principal y secundario, se podrá abstraer una noción o concepto común, cosa que no cabía en los analogados de atribución extrínseca [59].

Suárez ha pretendido a renglón seguido apuntalar su nueva concepción con las autoridades de la antigua Escolástica y Aristóteles; sus expresiones no se opondrían a este sentido extensivo dado por él a la atribución [60]. Es significativa la exégesis minuciosa, un tanto forzada, de un pasaje de Aristóteles, que en la versión inexacta de Bessarión apoyaba aún mejor su punto de vista [61].

En otros pasajes posteriores de la Metafísica, Suárez ha reproducido la misma salvadora distinción de atribución en la analogía, a las veces

---

po de la analogía, particularmente la intrínseca de atribución, habría de diluirse el ambiguo concepto de semejanza en semejanza metafórica y propia, y en ésta sería preciso hacer un apartado para la atribución que ligara por dentro la participación de la razón semejante por un término con dependencia esencial de otro; podrían denominarse semejanza ligada y semejanza independiente.

[58] "... duobus modis generatim loquendo, posse aliquam rem denominari *per attributionem* ad aliam. Unus est, quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem... Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quanvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud..." *DM* 28, III, 14.

[59] "... in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis... at vero in posteriori... datur unus conceptus communis formalis et obiectivus, quia analogata proprie et intrinsece talia sunt, vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu praecise concipere uno conceptu omnibus communi". *Ibid.*

[60] *Ibid. Cfr. DM* 32, II, 13. La verdad es que, según opina BLANCHE (l. c., p. 53) Santo Tomás, no utilizó la atribución en el sentido técnico que después ha tenido. Cayetano, por su parte, no reconoció otra atribución que la extrínseca. *Cfr. Nom. Anal.*, c. 2.

[61] *DM* 28, III, 17.

con fórmula mejor cinceladá [62]. Así ha venido a quedar dividida por Suárez la analogía en tres sectores, uno central y básico, de atribución intrínseca, flanqueada por las dos analogías extrínsecas, de semejanza metafórica o proporcionalidad y de contacto externo o atribución extrínseca.

Será interesante notar que Suárez, en esta división de la analogía, adoptó una actitud parecida a Cayetano, aunque aplicada a materia diversa. También Cayetano encontró insuficiente una división de la analogía en proporcionalidad y atribución, si aquélla y ésta presentaban los mismos rasgos extrínsecos que comúnmente se les asignaban. Pero a diferencia de Suárez, que ensanchó el sentido de la atribución, Cayetano formuló un doble valor de la proporcionalidad. Al lado de una proporcionalidad metafórica y extrínseca, extraña a una analogía formal, situó una proporcionalidad intrínseca y propia, cuyas características han quedado descritas en el tercer apartado de la analogía, que es su versión de la analogía "secundum esse et secundum intentionem" de Santo Tomás [63]. En ella no hay un analogado principal, con relación al cual participe la denominación común un analogado secundario; el término común de esta clase de analogía no apunta primariamente a un extremo y secundariamente a otro, ni traduce el concepto de una forma común abstraída de los análogados, sino que directamente significa la forma intrínseca, cual se encuentra diversamente en ellos, enlazados todos en la unidad proporcional de la razón entre cada forma y su correspondiente sujeto. Por ejemplo, el nombre "principio" dicho del cimiento de una casa y del corazón del hombre, diversamente traduce una intrínseca realidad verificada con propiedad en cada uno de ellos [64].

Sacada aparte la impropísima analogía llamada física que subsiste en los unívocos, pueden encerrarse las divisiones de la analogía, según Cayetano y Suárez, en los siguientes esquemas comparativos:

---

[62] "... cum duplex sit analogia attributionis, una quae sumitur ab eadem forma, quae intrinsece est in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quae dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine vel habitudine eorum inter se". *DM* 32, II, 14.

[63] *Nom. Anal.*, c. 3, n. 23-30.

[64] "... ut *principium* in corde respectu animalis, et in fundamento respectu domus salvatur". *Ibid.*, n. 26.

CAYETANO

ATRIBUCION (única)	medicina, manjar, color ⟶ ANIMAL	m, n, s ⟶ A	(I)
	—— sano ——		
PROPORCIONALIDAD (extrínseca)	$\frac{\text{HOMBRE}}{\text{risa}} = \frac{\text{prado}}{\text{verdor}}$	$\frac{A}{F} = \frac{m}{p}$	(I)
	—— riente ——		
PROPORCIONALIDAD (intrínseca)	$\frac{\text{HOMBRE}}{\text{corazón}} = \frac{\text{CASA}}{\text{cimiento}}$	$\frac{A}{F} = \frac{B}{F'}$	(II)
	—— principio ——		

SUAREZ

PROPORCIONALIDAD (única)	$\frac{\text{HOMBRE}}{\text{risa}} = \frac{\text{prado}}{\text{verdor}}$	$\frac{A}{F} = \frac{m}{p}$	(I)
	—— riente ——		
ATRIBUCION (extrínseca)	medicina, manjar, color ⟶ ANIMAL	m, n, s ⟶ A	(I)
	—— sano ——		
ATRIBUCION (intrínseca)	CUANTIDAD ↑ cualidad material	A(f) ↑ a (f)	(III)
	—— accidente ——		

Para la notación esquemática de la derecha: (I) A y m (n, s) son analogados principal y secundario (s). F y p son forma propia y forma impropia o metafórica. (II) A y B son igualmente principales. F y F son formas propias de diverso grado de perfección. (III) A y a son analogados principal y secundario con forma intrínseca propia ambas, abstraíble en un concepto común (f) imperfectamente prescindido, y participada por a con dependencia de A.

Sería aventurado históricamente decidir cuál de estos dos esquemas responde más fielmente al pensamiento de Santo Tomás y a la tradición escolástica. Cayetano forjó su proporcionalidad con materiales y expresiones ciertamente tomistas; pero no pocos matices originarios hubieron de ser descartados por no encajar cómodamente en aquel molde. Suárez, a su vez, se esfuerza por mostrar incardinado en la más pura tradición, su nuevo tipo de atribución; se podrá acaso decir que desestimó algunos aspectos de la proporcionalidad tomista; pero en compensación de ello vació en su nueva fórmula un sentido profundamente tradicional y en

favor del cual militan numerosos y no desatendibles pasajes tomistas [65]. Uno y otro formularon un tipo de analogía intrínseca de cierta novedad, forzando algo los moldes precedentes; si a la luz de la doctrina anterior se puede decir de la atribución intrínseca de Suárez que es más intrínseca que atribución, igualmente de la proporcionalidad de Cayetano, mirada desde un punto de vista suarista se podría decir que es más intrínseca que proporcional. La diferencia extrema en el substantivo queda muy atenuada en el sentido más coincidente del adjetivo; en uno y otro caso se pretendió primordialmente prevenir los peligros de una analogía extrínseca.

En todo caso, volviendo la mirada sobre todo el conjunto de las denominaciones comunes, se podrá afirmar que Suárez completó una doctrina deficiente o vacilante al trasladar al campo del unívoco las repercusiones de la analogía. Esta se consideró siempre como un campo limítrofe de la univocidad y equivocidad; si el aspecto relativo, no siempre uniformemente explicado, constituía un límite de la analogía, justo era señalar en el campo de la univocidad el papel que, al menos de rechazo y negativamente, jugaba también allí este lado relativo; al asignar al análogo un orden de dependencia y negarlo consiguientemente al unívoco, Suárez llenó un hueco sistemático señalando justos linderos a un sector antes descuidado.

Aplicación al ente.

El concepto de ente ejemplariza la doctrina de la analogía formal e intrínseca. Según Suárez, el ente significa muchas cosas, y no por imposiciones del nombre múltiples y dislocadas, sino en virtud de una razón objetiva que se encuentra en todas ellas [66]; se verifica en la amplitud vasta del campo de todos los entes, que todos se comprenden bajo la significación o analogía de aquella razón común objetiva [67]. Al lado de la unidad, la diversidad congénita, que sin romper ni oscurecer aquella unidad acompaña a la misma razón de ser, para irradiar como desde dentro las inagotables peculiaridades de los seres; unidad y diversidad propias de todo trascendente, que sólo por sí no fundan el escalón de la analogía ni rebasan el plano del unívoco. Podría sorprender la atribución de la univocidad al ente. Esta denominación, en la concepción atribuída a Escoto, tenía como base una teoría restringida de la permeabilidad del ser a través de sus diferencias. Suárez, sin recurrir a esta posición extrema, y firme con las demás escuelas en la trascendencia universal del ente omnímoda y sin reservas, concede con todo al ser un campo de univoci-

---

[65] Pueden consultarse los recogidos más arriba en la nota 6. Juntamente podrá notarse la menor valoración de ellos en Cayetano.

[66] "... non significat (ens) plura ex vi plurium impositionum, sed ex vi unius rationis obiectivae in multis inventae". *DM* 32, II, 25.

[67] "... ens immediate significare unum conceptum obiectivum... et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur (omnia entia)". *Ibid.*, 14.

dad en todo aquel sector en que no media una conexión interna entre los entes en orden a realizar y participar la razón de ser; el ente, dicho de dos substancias entre sí autónomas, como hombre y árbol, es unívoco, e igualmente dicho de los accidentes independientes entre sí como color y ciencia [68]. La razón íntima de ello está en que el concepto de ser en su unidad indiferenciada prescinde de las diversidades, ni tomada en tal abstracción requiere aquellas diversidades; y si sobre esa unidad se descarta una habitud u orden según el cual uno de los seres verifica su realidad en virtud del otro, nada más se requiere para la univocación [69]. Por éso el ser puede ser unívoco y análogo, según los seres sobre los que recaiga [70]. La univocidad, naturalmente, sólo puede convenirle dentro de ciertos sectores limitados, no precisamente homogéneos, sino independientes. La analogía entra allí donde la verificación del ser enlaza unos entes con otros con dependencia y subordinación; tal el ser infinito y el finito; la substancia y el accidente, y dentro de estas dos divisiones dondequiera se dé aquella trabazón dependencial en planos inferiores. Notaremos aquí que a Suárez no le es familiar la fórmula clásica "per prius et posterius", expuesta a ambigüedades, y que ha preferido más bien las palabras habitud, orden y subordinación, con el sentido por él declarado y constantemente mantenido.

Este orden de dependencia, que en anteriores autores, como Cayetano, fué sólo un fundamento lejano y presupuesto ontológico que explica la constitución del ser en su diversidad, y que queda al margen de la razón formal de la analogía, en Suárez viene a ser el fundamento ontológico cercano, algo que entra en lo que hemos llamado título formal de la analogía. Y no es ésto decir que el nombre análogo ente, en su abstracción y comunidad exprese esta relación, orden o habitud, cosa incompatible con su unidad indiferenciada, sino que en la realidad de las cosas la creatura, v. gr., no participa la razón misma de ente, sino con una subordinación esencial a Dios [71].

Así, en el peculiar y culminante caso del ente dicho de Dios y de la creatura la analogía implica como título formal: la unidad de la apelación y de concepto, la diversidad de perfección y la conexión causal, or-

---

[68] "... eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud..."; "cum ergo sit commune illis, et non analogum, erit univocum". *Ibid.*, 21.

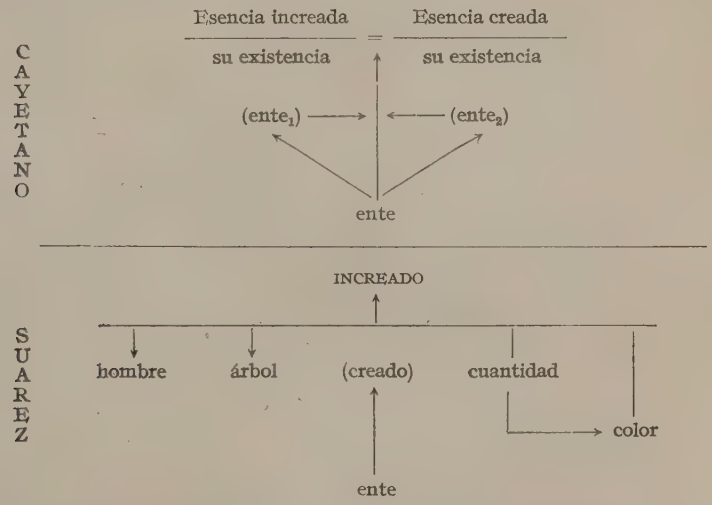
[69] "... quia ratio entis, ut sic, neque explicat, neque requirit illam diversitatem, et ideo, illa non obstante, habet suam unitatem obiectivam, quae si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum, sufficit ad univocationem". *Ibid.*, 24.

[70] Recordaremos que en las apelaciones comunes (unívocos, equívocos, análogos) intervienen tres elementos correlativos; el nombre común, el concepto, uniforme o pluriforme, y los objetos a que se refieren y que ligan con aquella denominación. Un mismo nombre o concepto podría ser equívoco, unívoco o análogo, según el campo de seres a que se aplique, como *toro*, dicho de ciertos animales (unívoco), del animal y estrella (equívoco) y del animal y de un hombre furioso (análogo). Ningún concepto o nombre en sí considerado antes de referirlo a los objetos, se dirá con propiedad unívoco, equívoco o análogo.

[71] "Est ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum." *DM* 28, III, 16.

den de dependencia que guarda el ser finito respecto del infinito y que penetra y clarifica su actual intrínseca participación del concepto de ser y fundamenta la propiedad de la común apelación. Nada explicaría para la analogía una dependencia que se situara en una región ajena al concepto y término común; así, nada hay de analogía en el concepto de substancia aplicado al artífice y al mármol trabajado, que no depende de aquél para verificar el concepto de substancia.

Queda así vaciado el concepto de ente en el molde de la analogía intrínseca de atribución que podría considerarse especialmente excogitada para este caso cumbre, como lo fué la de proporcionalidad en Cayetano. Para éste el ente era análogo indistintamente en toda su extensión y culminantemente en la predicación común de Dios y de las creaturas, porque siendo en cada término simplemente diverso, es en algún modo uno [72], a saber, con unidad, no formal, que pueda abstraerse de los analogados en un concepto objetivo, sino proporcional, que directa e inmediatamente denomina el ser de todos ellos, a los que enlaza en el orden paralelo de la proporción de cada uno con la forma o perfección de ser; de la esencia, o sujeto, con la existencia o acto. Las dos posiciones de Cayetano y Suárez en la asignación de la analogía intrínseca al ente podrían fijarse según este esquema:



Para Cayetano, el término análogo *ente* cae inmediatamente sobre dos entes diversos enlazados entre sí, no directa y dependencialmente, sino sólo por el signo de igualdad de dos razones, igualdad proporcional que asegura una cierta unidad del concepto de ente, una unidad, no

[72] *Nom. Anal.*, c. 4, n. 39-40, y en el *De Conceptu entis* (ed. Zammit), pp. 98-102.

formal, sino proporcional. Para Suárez, el término *ente* encierra inmediatamente una noción común, abstraída de los analogados, con unidad formal, que no es plena porque la abstracción unificadora no ha podido ser perfecta, por trascender el ente sus diferencias, y por mediar en su realización una conexión necesaria de dependencia del analogado secundario, el ente finito, respecto del ente increado, verdadero analogado principal, raíz de atribución propia del ser a la creatura. En un plano inferior, en la horizontalidad de los seres creados, no mediando entre ellos habitud de dependencia en la verificación del ser, como el ser del hombre y del árbol, a pesar de la distancia de perfección, el concepto de ente, no obstante su trascendencia, retiene una verdadera univocidad; no así respecto de aquellas realidades creadas que se relacionan entre sí con un nuevo lazo de dependencia, como la cualidad sensible (color) connaturalmente sustentada en cuanto a todo su ser en la cuantidad; con relación a éstas, el ente se dice también análogo con atribución intrínseca.

FUNCION ESENCIA-EXISTENCIA

Situadas las dos posiciones que podemos llamar extremas dentro de la Escolástica, con sus dos antitéticas formulaciones, la de Cayetano y la de Suárez, pasamos a levantar el velo aporemático que desde cada posición se proyecta sobre la opuesta; lo hacemos con el interés histórico de revelar en esta dialéctica el sentido más profundo de una y otra concepción, más para valorarlas que para enfrentarlas.

Ha quedado ya indicado que Cayetano, huyendo del sentido extrinsecista, que acaso originariamente estuvo ligado a la atribución, eliminó a ésta de la analogía del ente, y que Suárez, impelido por un motivo parecido, se apartó de la proporcionalidad, a la que empujó hacia las fronteras de la metáfora [73], no sabemos si penetrando toda la mente de Cayetano, desde luego, desestimando las taxativas afirmaciones de éste contra todo sentido metafórico [74]. También objetó Suárez contra la analogía de proporcionalidad el ser común también a los unívocos, lo que la haría ineficaz como discriminativa de los análogos [75]. Acaso podría responderse desde la posición de Cayetano, que éste no paró en una mera propor-

[73] "... omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid *metaphorae* et improprietatis". *DM* 28, III, 11.

"... vox analog(i)a secundum proportionalitatem duplici impositione significat sua significata. Una propria, altera per translationem et *metaphoram* propter nonullam similitudinem vel proportionem". *DM* 32, II, 13.

"Neque etiam hic intervenire potest analogia proportionalitatis, quia accidentia non sunt extrinsece aut per *metaphoram* accidentia, sed proprie et intrinsece; proportionalitas autem non constituit analogiam, nisi ubi intervenit *metaphora* vel improprietas in aliquo extremorum." *DM* 39, III, 1.

[74] "Fit autem duobus modis analogia haec (proportionalitatis), scilicet, metaphorice et *proprie*. Metaphorice... ut ridere... et prato virenti... Proprie vero fit quando nomen illud commune in utroque analogatorum *absque metaphoris* dicitur... quoniam praedicat ea, quae singulis inhaerent..." *Nom. Anal.*, c. 3, n. 25-27.

[75] *DM* 28, III, 10.

cionalidad uniforme, siendo así que se acudía a ella como último punto posible de contacto, bien que indirecto, cuando por hipótesis habían fallado todos los otros caminos que convergen hacia la unidad formal; la discriminación sería suficiente entendiendo una proporcionalidad no uniforme, sino, por decirlo así, desproporcionada, por relacionar términos, por una parte, desproporcionados, y por otra sujetos de una forma propia significada por el vocablo común; con ello estaba evitada toda tangencia con la univocidad. Ya el mismo Suárez reconoció que la proporcionalidad era la única salida aparentemente salvadora que quedaba a los que no admitían una unidad de abstracción en el concepto del ente y por otro lado quisieron evitar el peligro de una pura atribución extrínseca [76].

Pero el reparo más serio que Suárez levantó contra la proporcionalidad estriba en que en ella un analogado recibe la denominación común análoga, no en virtud de su forma absolutamente considerada, sino en cuanto está bajo la proporción o comparación al otro. Ahora bien, en el caso de una denominación intrínseca como el ente, no puede retrasarse la denominación de ser a ninguna comparación; antes de ella y de toda proporción, el ente creado *es* por su propia intrínseca forma [77]. El accidente ni es ni se denomina ser porque se refiera a su ser como la substancia al suyo, sino porque antes e independientemente de esa proporción realiza intrínseca y verdaderamente la razón de ser, y es, por tanto, acreedor a la denominación común; si, pues, hay analogía en esa denominación y no es puramente extrínseca, su título formal ha de darse independientemente de esa proporción [78].

Esta es la gran objeción que a los ojos de Suárez evidenciaba la ineficacia de la proporcionalidad como título de una denominaicón análoga intrínseca. Sin embargo, Cayetano podría discutir el presupuesto de aquella posterioridad que se achacaba a la proporción con respecto a la verificación del concepto de ser. Ahí se tocaba precisamente el punto de fundamental divergencia que dividía las actitudes de Suárez y Cayetano frente al ser. En efecto, dentro de la concepción metafísica del tomismo, enraizada en Aristóteles, vivificada por Santo Tomás y formulada con trazos definitivos por Cayetano, el ser finito no *es* anteriormente a una razón o proporción entre el sujeto y su forma, de la esencia y su forma o acto de ser; sino que precisamente en la concurrencia metafísica de esos dos factores, esencia y existencia, alumbra su realidad actualizada; pro-

---

[76] "... et revera, qui negant unum conceptum entis, coguntur ita sentire (poner la analogía de proporcionalidad), nisi velint dicere accidens esse ens per solam extrinsecam denominationem". *DM* 32, II, 12.

[77] "... aliud vero (el segundo analogado en la proporcionalidad) non (sit tale) absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud".

"... creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati... nomen etiam entis non ideo impositum est creaturae, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est..." *DM* 28, III, 11.

[78] "... quod accidens neque sit, neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse, per quod in ordine entium constituitur". *DM* 32, II, 12.

porción de esencia y ser que no se da sin dibujarse una referencia a la trascendente proporción concebida en el ente divino, vértice supremo de coincidencia e identidad de aquellos dos términos. La proporción de esencia y existencia no es posterior al ente, sino constitutiva primera y necesaria del ente finito. Desde este ángulo de una composición metafísica de esencia y existencia, como dos factores reales en el ente finito y su culminante identificación en el infinito, se han delineado las características de la unidad y de la analogía del ser. El ente no se concibe como una nota simple, sino como un agregado metafísico, "id cuius actus est esse", sujeto y forma; forma que va medida y coartada por la capacidad del sujeto, la esencia en cada ente. Decir ente, con esta expresión común, no es señalar una forma determinada, ni un tipo indiferenciado y abstracto, sino apuntar inmediatamente a aquella cópula metafísica primitiva que relaciona el primer sujeto con su primer acto, esencia-existencia. Relación que por ser esencialmente distinta y peculiar para cada ente, no cabe en una unidad formal indiferente, sino contiene suboscuramente toda la gama de variedades enlazadas sólo en la correlación de sujeto a forma. En ello se distingue el ente de las otras perfecciones comprendidas por los términos unívocos. En éstos hay una forma perfectamente una, tan sólo diferenciada por factores extrínsecos; la propia forma es el principio de unidad plena; en el caso del ente, en cambio, la misma forma, el acto de ser es distinto en cada uno; tan sólo queda como índice de unidad la función paralela de ese acto pluriforme, de conferir a cada sujeto un (su) modo de ser. Lo ha formulado con trazos inequívocos Cayetano. Cuando se objeta a sí mismo que su unidad implicadora de las diferencias empujaría a la inclusión complexiva o al menos disyuntiva de la totalidad de los seres en la definición de cualquier ser como tal, responde negando tal salida, y afirmando que la denominación de ente en común aplicada a cada particular se cubre con la proporción entitativa: "sic se habens ad esse" [79]. Proporción o razón de esencia a existencia es lo que recoge directa y explícitamente el concepto común de ser. Ese *sic* es esencialmente relativo y traduce bien, a más de la relación o proporción interna en el seno de cada ente, la otra dimensión proporcional que alinea y estratifica las varias proporciones similares verificadas en los diversos entes. No crearía un obstáculo insuperable a esta teoría el reparo de que en uno de los entes, el infinito, básico para todo el edificio de la proporcionalidad, no se da aquella proporción interna, faltando allí la distinción real, y consiguientemente los dos términos que son precisos para establecer una relación proporcional con el ente finito. Más bien podría decirse que esa ausencia de distinción real en el infinito abrillantaría la conspiración de todos los seres finitos hacia ese supremo ideal en que se funde la proporción sujeto-ser en la identidad real de una

[79] "Analogum non conceptum disiunctum, nec unum praecisum inaequaliter participatum, nec unum ordine, sed conceptum unum proportione dicit et praedicat... Unde cum dicitur de homine, aut albedine, aut quocumque alio, quod est ens; non est sensus quod sit substantia, *vel* accidens, sed *sic se habens ad esse*." *Nom. Anal.*, c. 6, n. 71. Cfr. c. 4, n. 40.

perfección subsistente en sí misma, es decir, cuyo sujeto *cogitable* se es ella a sí misma, el "ipsum esse per se subsistens", cifra feliz de la infinita perfección divina unánimemente suscrita por las escuelas. Habría allí una proporción sólo de razón proyectada desde el esquema finito, que representaría el vértice o límite inasequible de toda proporción real extendida por toda la zona inferior del ser. Coronaría así la estructura básica aristotélica del ser fundido en el bidimensional molde de acto y potencia una reminiscencia agustiniana o neoplatónica que orientaría lo que es más y menos a lo que es sumo [80]. Concepción genial, sin duda, que enlaza con apretada lógica todas las cuestiones relativas a las denominaciones comunes, unidad y analogía del ente, con los principios básicos de la Metafísica tomista; la distinción real de esencia y existencia sería el eje y clave de la analogía intrínseca de proporcionalidad.

Suárez, como se sabe, no creyó admisible la distinción real por las instancias que sufre la aplicación del esquema potencia-acto (como sujeto y forma reales distintos) a la primera y fundamental perfección de ser [81]. De esta posición inicial derivó, igual que en Cayetano, una actitud frente al problema de la unidad y analogía del ser. Suprimida aquella visión del ente a través de la estructura bimembre de esencia y existencia, faltaba toda base para una unidad y analogía de proporcionalidad; la mera distinción de razón uniforme en todos los seres, aunque con sus grados, no ofrecía, en efecto, un fundamento cómodo para fiar de un juego de proporciones sólo imaginadas la expresión de una doctrina tan fundamental como la de la analogía. Fundadas así en una identidad la esencia y exis-

---

[80] Este matiz, que pone la concepción del ente al nivel de la clásica cuarta vía, ha sido acaso más ricamente explotado por la moderna dirección tomista lovaniense; "ningún objeto es posible en nuestra mente sino referido a la unidad total del ser...; la forma unificadora particular de este dato (finito) consistirá solamente en una *relación finita a la unidad absoluta,* lo que constituye el fundamento mismo de la *analogía del ser*". MARÉCHAL: *Le point de départ de la Métaphysique.* I Cahier, p. 92. Véase también la reciente obra de VAN STEENBERGHEN, F.: *Ontologie* (Louvain, 1946), en la que el autor trata de descubrir en un análisis inmediato del finito la exigencia de una *causalidad y dependencia* respecto del infinito, lo que da el sentido más íntimo a la *analogía,* a la que con una terminología y contenido suarecianos se denomina de atribución intrínseca (p. 136).

[81] Será oportuno advertir aquí que la aplicación de la teoría del acto y potencia al ser fué una original concepción de la Edad Media, formulada, primero, al parecer, por Avicena, y recogida después por Santo Tomás. En esta aplicación había un claro rebasamiento del pensamiento de Aristóteles, quien encerrado en el problema del γίγνεσθαι mundano, vinculó a aquella teoría la explicación del paso de una substancia a otra, mediante el esquema materia-forma, primaria aplicación del complejo potencia-acto. Sólo cuando se planteó el paso del *no-ser* al *ser,* problema sin sentido para Aristóteles como para sus antecesores presocráticos, y actualizado con toda su fuerza en una concepción creacionista, hubo ocasión de trasladar a este primordial cambio o "motus" el esquema acto-potencia bajo la forma de esencia-existencia. Las especiales dificultades de este alargamiento de la teoría al particular caso del ser han sido puestas de relieve ya desde los tiempos de su formulación. La principal estribaría en la disparidad del "motus" que se quiere explicar. En el "motus" propio juegan dos términos, cuya realidad se presupone; en el paso al ser, en cambio, no cabría pensar en una base real anterior o independiente del mismo acto primario de ser, a no ser que se tomara la esencia sólo como expresión de una potencia puramente objetiva, mera posibilidad.

tencia en todos los seres, había que buscar, dentro de esta realidad metafísicamente simple, la raíz de unidad y diversidad necesarias para la analogía. Para ello Suárez distinguió dos momentos en la visión del ente, cuyas características se definen por la distinción o confusión con que es aprehendida por el entendimiento su totalidad indivisa. El mismo ente, tomado en concreto, transparenta inmediatamente la realidad de su ser: *ser* y *tal ser;* no más ser por un respecto que por otro, puesto que ambos se compenetran en la misma idéntica realidad; pero que pueden ser separados por la actividad cognoscitiva, sin otro fundamento en las cosas que la realidad primitiva, irresoluble en ulteriores principios ónticos, de ser *tal* ser, *talidad* o determinación que traducimos por los conceptos simples o complejos de infinito, finito, ilimitado, limitado [82]. Desde estos dos puntos de perspectiva Suárez fijó la unidad en el concepto confusivo de ser, desde el cual podía mirar indiferentemente a todos los seres, y la analogía en la variedad con que la misma razón de ser se realiza de tal y tal modo, cuando ese tal modo implica precisamente una correlación o analogía entre los seres; esta correlación no es ya mediata, incidente en el eje de proporcionalidad de dos razones, sino inmediata, que relaciona y subordina un ser en la simplicidad metafísica de su realidad total a otro de quien depende. A la unidad compleja, sólo proporcional, de Cayetano, que no unifica la forma, sino la interna relación a la forma, Suárez sustituye una unidad en la misma forma, unidad por dentro; y a la conexión de proporciones que relacionan entre sí posiciones escalonadas frente a la perfección absoluta de ser, opone una inmediata conexión dependencial que traduce el proceso dinámico en la realización de las concretas realidades. Unidad formal y analogía de atribución intrínseca.

Dejando ahora la consideración y valoración de esta teoría en su conjunto, vamos a fijarnos en el aspecto que más toca a la analogía y que roza el tema esencia-existencia. Ha podido objetarse a Suárez, y quizá sea el argumento más de fondo contra su concepción, que el orden de causalidad y dependencia, capital en su teoría, y cuyo relieve histórico han venido subrayando estas páginas, debe caer fuera del campo de la analogía. En efecto, los términos y conceptos análogos, como las demás denominaciones comunes, notifican algo común a muchos que es constitutivo, más o menos íntimo, de su naturaleza, una "ratio" que circunscribe un campo de realidad; son, en todo caso, predicados de *esencia,* que representan un lado estático e inmutable de las cosas; ahora bien, lo causal toca un orden dinámico de *existencia* contingente e individual, al margen de la esencia, inexpresable por los términos y conceptos estáticos, indiferente, por tanto, para el valor significacional de las voces comunes, como son las análogas; la virtualidad significativa del análogo no puede rebasar los límites de la "ratio" analógicamente una, para endosarla el modo de verificación, un momento de su *fieri,* que le es perfectamente indiferente, como a la razón del árbol el que sea plantado por el hombre o por

[82] Suárez ha expuesto su doctrina completa sobre la abstracción del concepto del ente a lo largo de la segunda Disputa Metafísica.

un ángel o inmediatamente creado por Dios. Lo existencial, en una palabra, se mezclaría allí, en Suárez, torpemente con lo esencial.

Hay aquí, sin duda, un equívoco, cuya aclaración nos ayudará para penetrar hasta el fondo todo el pensamiento de Suárez, y aun dará pleno sentido a cuanto antecede en este trabajo. Una cosa es que las condiciones contingentes de espacio, tiempo y causalidad en que se desarrolla una particular existencia finita sean extrínsecas e indiferentes a la esencia y que se desatiendan en la denominación común, y otra cosa es que el orden existencial en absoluto no pertenezca al ámbito de la esencia. Sólo presuponiendo una distinción real de esencia y existencia se podrá hacer tal separación, considerando en un cierto modo accidental y extrínseco a la esencia creada y finita el acto de ser. En una teoría identificacionista la existencia es una realidad tan esencial a la esencia como la misma esencia; es decir, ambas coinciden en la realidad única, que tomada en concreto es necesaria en el ser infinito, y contingente y limitada en el ser finito. Esto no equivaldría, en modo alguno, a imaginar una realidad esencial o necesariamente existente en el caso del ser finito, sino una esencia que incluye en sí por naturaleza la nota de imperfección y contingencia y una existencia que se adecua con aquella limitación, y bajo estas condiciones se identifica con aquélla y le es necesaria; en resumen, una realidad esencialmente innecesaria, limitada y contingente. Esta tal esencia podrá prescindir de las particulares condiciones accidentales en que se verificará su realidad; pero nunca se podría desprender de la existencia posible, necesariamente ligada a toda esencia que se denomina real por oposición a una esencia quimérica o imposible. La existencia irá parejamente con la esencia en cualquier estado o grado de su realidad, posible o actual, contingente o necesaria. En realidad, esencia y existencia serían sólo dos abstracciones o inadecuadas consideraciones de una misma realidad, en que se disociaría por la mente la quididad y la existencia; bajo la primera consideración entrarían sólo los rasgos o el contorno del ser, abstracción hecha por un esfuerzo mental, del mismo ser o realizabilidad, inseparable de una quididad no quimérica; en la segunda consideración sólo se atendería al momento fáctico de darse ya o poderse dar entre los seres, desatendiendo, con no menos esfuerzo abstractivo, aquello mismo que es. Así ha concebido Suárez esta oposición cogitable entre esencia y existencia [83]. La existencia, abstractamente considerada, no implicará más perfección ni más necesidad que la esencia, es decir, prescindirá de toda necesidad y envolverá sólo una relación a la realización actual, ya sea necesaria, ya sea meramente posible. Sería preciso liberarse del espejismo que lleva a pensar la existencia, el ser, como una perfección que sólo puede ser concebida en su plenitud, actualidad y necesidad, de no ser limitada por un principio real extrínseco a ella. Si la existencia o acto de ser, por el contrario, es tan indiferente para la totalidad, actualidad y

[83] "... eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie...; haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extre causas..." *DM* 31, VI, 23.

necesidad como la misma esencia, ninguna dificultad habrá en que se tenga una existencia esencial y, no obstante, contingente. Dios será el "ipsum esse per se subsistens", en el sentido de una plenitud de ser subsistente o suficiente de por sí; toda esencia real concreta por bajo del ser infinito será un acto de por sí insuficiente y limitado; sólo esta esencia real, tomada en abstracto, precisión hecha de las condiciones concretas en que se dará su realidad actual, se podrá concebir como algo negativamente intemporal y necesario, es decir, de una finitud existencial no definida, al modo de los conceptos abstractos, indeterminados, no ilimitados.

De donde se descubren dos sentidos bien diferentes de lo existencial, uno que englobará las condiciones contingentes e individuales en que concretamente se realizará o se podrá realizar la actualidad del ser finito; otro, que encerrará el lado, por decirlo así, esencial o primario de la existencia, el que de necesidad acompaña a la esencia real, y que efectivamente se determinará en necesario o contingente al unísono con la esencia, necesidad con plenitud, contingencia con imperfección. Sería inadecuado decir que el lado existencial (primario) no va embebido, aunque no se explicite, en los nombres designativos de esencia, si esta esencia es y se concibe como real, según el patrón del ente *nominalmente* tomado. Y tratándose de este particular concepto del ente es bien verdad que la nota que más se destaca en su vacuidad o indeterminación esencial es precisamente una intrínseca relación a la posible actuación existencial, y a través de la noción de ente, que trasciende todo el campo de las determinaciones inferiores, no se podrá decir que falte aquel respecto existencial en ninguna de las significaciones de ser. Pues bien, y entramos más de cerca en la concepción de Suárez, dentro de este campo existencial así acotado pueden descubrirse ciertas posibilidades genéricas de realización que de necesidad convengan al menos a una zona extensa del ser. Así, el que todo ser finito necesite una causa para realizar la nota de ser, y que esta causa sea, en última instancia. Dios, el ser infinito, no es para su finita esencia algo accidental o indiferente, sino necesario; si no se incluye en la definición esencial de los seres finitos esta nota existencial, no es por no serles esencial, sino por suponerse implícitamente, tanto más que es una diferencia que cae por igual sobre todo el campo finito, y, por tanto, no serviría para trazar linderos definicionales dentro de él [84].

Suárez no sintió reparo en incluir ese elemento existencial (primario) en el complejo de la analogía, aunque presentara a primera vista ese perfil extrínseco, de llamada a otro ser; pero notémoslo bien, lo existencial al nivel de la esencia, no las particulares condiciones de realización indiferentes a ella. Y no es que el concepto común de ser dicho de la creatura exprese aquella dependencia; no lo requiere la analogía, sino que de hecho en la realidad no tiene aquélla el ser sino dependientemente de Dios,

[84] No queremos suponer que esta omisión de la nota existencial contingente, complemento definicional de todo ser finito, refleje en el uso corriente de las escuelas una huella del ideísmo platónico, que no reveló en las esencias subsistentes sino un lado necesario y autónomo.

a diferencia de lo que acaece en otras nociones comunes no análogas, como viviente dicho del hombre y del bruto, ninguno de los cuales depende del otro para verificar la nota de viviente; y este orden ontológico no cae fuera como presupuesto lejano, sino que entra de lleno en lo que hemos llamado título formal de la analogía. Salvando las vacilaciones del Herrariense, Suárez no requiere la inclusión del analogado principal en la definición del secundario, ya que éste participa con propiedad la forma que le define; sólo toma nota del orden esencial de verificación dependiente y subordinada. En la verificación del concepto de ser en la creatura no se podrá dejar de ver una llamada a Dios, llamada no indirecta, mediante el escalón de la proporcionalidad ingeniosa y sutilmente delineado por Cayetano, sino directa e inmediata, porque la creatura aparecerá como una participación limitada del ser divino y ésto en la doble dirección de ser imitación medida de su esencia (condición de posibilidad intrínseca), y de tener el paso al ser condicionado causalmente por Dios (condición de posibilidad extrínseca) [85]. Estos dos momentos igualmente esenciales y necesarios, no pueden ser dislocados y ambos van en el pensamiento de Suárez íntimamente implicados en la unidad complexiva de su concepto de dependencia total.

Desde aquí podremos deducir una última característica para la analogía de Suárez. Si todo concepto común de esencia real encierra ya de por sí un cierto orden a su modo de realización, también el ente real, en la cumbre de la abstracción, implicará este matiz existencial. Pero a diferencia de los otros conceptos pertenecientes a zonas restringidas de ser, en los que el aspecto existencial puede revestir caracteres uniformes, en el ente el orden a la existencia será desigual, por abarcar el campo de los seres en toda su amplitud, desde el infinito al finito. El concepto de ente no será indiferente a esta desigualdad, aunque su unidad vedará que se incluya ninguna diversificación actual, ni en el orden de esencia ni en el orden de existencia, Puede, con todo, pensarse un estadio medio entre la pura notificación confusiva de ser, totalmente indiferente y, por decirlo así, uniforme, y la actual verificación determinadamente diversa en los seres ya constituídos en su realidad actual o posible. Ese plano medio correspondería al ser común indiferenciado, pero considerada ya en él una ley interna de verificación pluriforme, un orden, por decirlo así, exigitivo de realización diversa, que añade un reborde dinámico a la consideración estática o inadecuadamente esencial del ente; es el ente ya en vías de diversificación, como en su punto de arranque. Suárez ha apuntado repetidas veces y con toda claridad a este orden de verificación desigual *ya* entrañado como exigencia en el mismo ser común, como ley suya *antes* del despliegue diferencial [86]. Un orden de desigualdad que

---

[85] "... omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo". *DM* 28, III, 16.

[86] Hablando a propósito del género: "... non vero est inaequalitas ordinis (en él) proveniens ex ipsa communi ratione generica, quae *ex se* postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam, quae posset dici

implicä dependencia y subordinación en el aspectó total arriba señalado. El ente exige por virtud suya que primero y de suyo y con plenitud competa a Dios, y que por él descienda a los demás seres, en los cuales no esté sino con habitud y dependencia de Dios [87]; lo que justificará que el ser primariamente se diga de Dios y secundäriamente de las creaturas [88]; que por sí y esencialmente pide este orden de descenso, primero ä la substancia que al accidente, y a éste pór la substancia y por habitud a ella [89]; que por su naturaleza pide primero determinarse a lo absoluto que ä lo respectivo [90].

Será preciso precaver el peligro de violentar la mente de Suárez incluyendo en el ser común cualquier género de diversificación actual, excluídas como están por él tan firmemente las diferencias; el concepto mismo no incluye actualmente los inferiores [91] y es verdaderamente uno en cuanto abstractó [92]. Pero no obstante recalca que si bien nó se hace actualmente una comparación o referencia a ellos, no por éso deja de encerrar ya en sí esa comparabilidad, puesto que es predicable de todos [93]. Por lo demás, y en la misma líneä de desvanecer el peligró de la diversidad actual, la posición suareciana no tiene otro apoyo que el hechó de la realidad, por nosotros aprehendida "a posteriori", según el cual las cosas mismas läs encontramos de tal manera subordinadas que necesäriamente se refieren a un término en cuanto són entes, y por ello aun la razón confusa de ser lleva entrañada la significación de una multitud con habitud a un término [94]. Insistimos en la expresivä y enfáticä locución de Suárez al atribuir esta virtualidad dinámica, o ley de verificación desigual y encadenada causalmente, a la noción mismä común abstracta en una fase lógica previa a su dispersión diferencial: "ens natura sua"—"ens per se et essentialiter postulat hunc ordinem"—"ex se postulet"—y toda-

---

inaequalitas essentialis dependentiae, quae requiritur in entis communitate". *DM* 28, III, 20.

87 "... *ex vi sua postulat* hunc ordinem..." *DM* 28, III, 17.

88 "... nomenque entis primario dici de Deo et secundario de creaturis". *DM* 28, III, 5.

89 "... nimirum quia ens *per se* et esentia iter, *postulat* hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens... ad accidens... propter substantiam, et per habitudinem ad illam". *DM* 32, II, 11.

"Unde fit, hanc analogiam non posse, in alio consistere, nisi in hoc quod *illamet ratio formalis* entis non omnino aequaliter et indifferenter descendit... sed cum quodam ordine et habitudine, quam *per se requirit.*" *Ibid.*, n. 14.

90 "... et quod ens *natura sua postulet* prius determinari ab absolutum quam ad respectivum". *DM* 32, II, 33.

91 "Ipse conceptus non includens actu inferiora dicitur et est analogus." *DM* 28, III, 19.

92 "... licet ratio communis (entis), ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis". *DM* 28, III, 21.

93 "... etsi enim non actualis fiat comparatio ad illa, falsum est non comparari, seu non esse *comparabilem* ad illa, quandoquidem est praedicabile de illis". *DM* 28, III, 19.

94 "... oritur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae, ut necesario ad unum referantur, quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum". *DM* 28, III, 22.

vía con una reduplicación significativa: "ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi suâ postulet hunc ordinem" [95].

Suárez no cayó en la concepción de Cayetano de integrar en la noción común del ente las diferencias actualmente, aunque implícitas, prendidas del hilo unificante de la proporcionalidad, pero no se le ocultó en el mismo ente común y abstracto, el principio y ley de una diversidad en su doble aspecto de diversidad estática o esencial y orden dinámico o existencial, que por ambos capítulos aleja toda sombra de univocidad, aun salvando una rigurosa unidad, ya que no entra en cuenta ese principio de diversidad actualizado, sino sólo en su fecundidad radial y necesaria.

Suárez ha llegado a darnos una visión completa de la unidad del ser al hacernos la confesión de que ni él atribuye una uniformidad absoluta a la noción común de ente: "non est ex se omnino uniformis" [96]. No uniformidad radical de la misma razón común, fundada, sin duda, en la verificación varia y dependiente en los inferiores; pero que ya antes del paso a la verificación proyecta en el mismo seno del ser común y abstracto una sombra que reduce su uniformidad y que le hace en su misma abstracción intrínsecamente análogo.

Así esta noción proyecta su luz discriminativa sobre todo el campo de la realidad desde el vértice de un explayamiento diferenciado, necesariamente jerárquico, de enlace con el ser infinito, principio fontal del ser finito. A través de esta primaria conexión existencial necesaria, recogida en el íntimo sentido de la analogía, y sobre la base de la absoluta permeabilidad del ser a través de todas sus manifestaciones, es dable extender la influencia de la analogía al mismo campo de la univocidad, descubriendo aun en los sectores de la realidad independientes entre sí los hilos que van desde todo ser finito al infinito, y a través de esta conexión imaginar una trabazón, mediata y proporcional entre todos ellos, según el esquema que Suárez mismo trazó para la analogía extrínseca mediata [97], que aquí podría denominarse analogía intrínseca mediata, ésto pasando más allá de las palabras de Suárez, pero en su línea, y que tendría la virtud de reducir la contemplación de toda la realidad en todos sus sectores a un punto de vista de analogía, conciliable, al modo explicado con los sectores de univocidad, y que permitiría elevar con amplitud insospechada la analogía a horizonte universal del ser.

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

---

[95] *DM* 28, III, 17.

[96] "Deinde (quod ad rem maxime spectat) *ipsamet ratio communis ex se postulat* talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non est *omnino eadem*, quia non est *ex se omnino uniformis*, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca *in ratione sua*." *DM* 28, III, 21.

"... rationem analogam, seu non perfecte unam, neque aeque indifferentem..." *DM* 32, II, 16.

[97] *Cfr. DM* 28, III, 4.

DOCTRINA DE SUAREZ SOBRE EL PRIMER PRINCIPIO METAFISICO

NOVEDAD QUE OFRECE. JUICIO SOBRE LA MISMA

La doctrina del Doctor Eximio, Padre Francisco Suárez, sobre el primer principio metafísico, es digna de que la examinemos con todo esmero. Y como en este punto, cual en casi todos los de su Metafísica, el inmortal filófoso granadino reconoce por maestros, en quienes ordinariamente se funda, a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, para determinar exactamente el mérito que personalmente corresponde al primer metafísico español por esta su doctrina, débese comenzar exponiendo, con cuanta brevedad sea posible, las enseñanzas del Estagirista y del Doctor Angélico sobre el primer principio metafísico, para seguir luego con la presentación de la doctrina suareciana, y después, poder comparar ésta con aquéllas, y apreciar, finalmente, si ofrece algo que no se halle en ellas y si de algún modo las mejora y perfecciona.

I.—Bases aristotélicas y tomistas de la doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico.

Aristóteles habla en vários pasajes de sus obras del primer principio; pero donde trata de esta materia más en armonía con lo que requiere mi plan es en los capítulos III y IV del IV de los libros *Metaphysicorum* [1]. Esta doctrina aristotélica, expuesta en la forma más clara y adecuada a nuestro modo de concebir las ideas y de expresar las verdades, puede concretarse del modo siguiente:

La Metafísica ha de considerar los primeros principios, que los matemáticos denominan dignidades. Razones:

1.ª Porque la Metafísica, que trata del ente en cuanto ente, ha de estudiar aquello que, en primer término, conviene al ente en cuanto tal, como las dignidades o primeros principios que explican los primeros predicados, pasiones o propiedades del ente en cuanto ente, v. gr.: el ente o es o no es, el ente simultáneamente no puede ser y no ser ...

[1] Téngase en cuenta que esta numeración varía según las ediciones.

2.ª Porque las ciencias particulares, las que no versan sobre el ente en cuanto ente, sino sobre un determinado ente, como la Física, que versa sobre el ente móvil, no estudian los primeros principios; luego éstos han de ser estudiados por la ciencia que trata del ente en cuanto ente, la Metafísica.

La Metafísica, no sólo considera los primeros principios, sino que ha de estudiar singularísimamente aquel principio que, entre todos los primeros referentes al ser, sea en realidad el primero y el más cierto. La razón es porque entre todas las ciencias aquélla es certísima y más cognoscitiva, que estudia los principios primeros y más ciertos. La Metafísica es la ciencia más cierta y cognoscitiva de todas, pues ésta es precisamente una de las cualidades que debe reunir la primera ciencia, esto es, la Metafísica. Luego la Metafísica ha de estudiar aquel principio que, entre todos los que se refieren al ser, al ente, sea el primero y el más cierto.

Ese principio primero y el más cierto de cuantos se refieren al ente, y que ha de ser estudiado por la Metafísica, es el de la contradicción, que ordinariamente se enuncia diciendo: una misma cosa no puede ser y no ser a la vez; y que Aristóteles formula, en el capítulo III del libro IV, *Metaphysicorum*, diciendo: es imposible que algo resida y no resida en un mismo sujeto y según la misma razón.

La prueba que Aristóteles aduce para demostrar que el principio de contradicción es el primero y el más cierto de todos los que se refieren al ente en cuanto tal, consiste en fijar los requisitos que ha de reunir el principio que sea en verdad el primero y el más cierto de los que se refieren al ente en cuanto ente; y en hacer ver cómo el principio de contradicción reúne dichos requisitos.

El principio primero y más cierto de todos los que se refieren al ente en cuanto tal, ha de poseer tres cualidades:

1.ª Ha de ser tal que, respecto a él, no sean posibles ni error ni engaño alguno. La razón es porque los hombres no nos engañamos más que respecto a aquello que ignoramos, esto es, respecto a lo que no conocemos perfectamente. El primero y más cierto de todos los principios referentes al ser en cuanto tal, por lo mismo que es el principio primero y más cierto, es perfectamente conocido por todos los hombres: no hay, pues, ignorancia posible respecto a él. Luego, respecto al primero y más cierto de todos los principios referentes al ser en cuanto tal, no son posibles ni error ni engaño.

2.ª No ha de estar sujeto a condición alguna, sino que ha de ser absoluto; esto es, no ha de ser admitido condicionalmente, sino *simpliciter*. Razón: El principio primero y más cierto de todos los que se refieren al ente en cuanto tal, por ser el primero de los principios, es necesario para juzgar respecto a cualquiera términos, es decir, va incluído implícitamente en todo juicio. El principio que es necesario para juzgar de cualquier término y que va implícito en todo juicio, no puede ser admitido únicamente en virtud de una suposición, de una hipótesis, sino que, evidentemente, tiene que ser admitido de modo absoluto, *simpliciter*. Luego el primero y más cierto de todos los principios que se refieren al ente en cuanto tal, no ha de estar sujeto a condición alguna, sino que

ha de ser absoluto; no ha de admitirse condicionalmente, sino *simpliciter*.

3.ª No ha de ser adquirido por virtud de una demostración, sino que a todos los hombres nos ha de ser dado por la naturaleza. Razón: Es indudable que si el principio primero y más cierto de cuantos se refieren al ser fuera admitido previa una demostración, ya no sería el primero de todos los principios; porque estaría precedido de su demostración. El primer principio debe ser admitido por sí mismo, por su propia e intrínseca evidencia; y en este sentido es efecto exclusivo de la naturaleza, ésta es quien nos le proporciona.

El principio de contradicción reúne las tres cualidades expuestas. En efecto:

Reúne la primera de dichas cualidades, es decir, respecto a él no son posibles ni error ni engaño alguno. Cierto es que alguien puede decir con la boca que dos términos contradictorios respecto a algo son simultáneamente verdaderos, y así lo decía Heráclito; pero lo que no es posible es que alguien asienta mentalmente a esto. La razón es clarísima: los términos contradictorios son primariamente y *per se* contrarios entre sí. Es evidente que los términos contrarios entre sí no pueden residir simultáneamente en el mismo sujeto. Luego es evidente que los términos contradictorios no pueden residir simultáneamente en el mismo sujeto. Lo evidente es conocido por todos, y respecto a ello no son posibles ni error ni engaño alguno. Luego todos conocen que no es posible que los términos contradictorios residan simultáneamente en el mismo sujeto, y respecto a este conocimiento no son posibles ni error ni engaño alguno. Luego todos conocen que no pueden ser simultáneamente verdaderos dos términos o dos proposiciones contradictorias; y, respecto a este conocimiento, no son posibles ni error ni engaño alguno,

Posee la segunda cualidad, es decir, es principio absoluto, no está sujeto a condición alguna y, consiguientemente, se ha de admitir *simpliciter*, no condicionalmente. Lo prueba el hecho de que es tendencia natural del entendimiento humano el resolver todas sus demostraciones en el principio de contradicción como en la última y suprema de las demostraciones que para el entendimiento son posibles. Luego el principio de contradicción no pende de ninguna condición previa, es absoluto y admitido como cierto y evidente *simpliciter*.

Posee la tercera cualidad; esto es, no ha sido adquirido por virtud de una demostración, sino que todos los hombres le admiten por su intrínseca evidencia, como algo dado por la naturaleza. El hecho que antes notábamos, de ser tendencia natural del entendimiento humano el resolver todas sus demostraciones en el principio de contradicción, es prueba, asimismo, de que éste no es admitido por la eficacia de una demostración previa, sino por su evidencia intrínseca, y siendo la naturaleza quien nos le suministra. El principio de contradicción no depende de otro alguno; y los demás principios, en el sentido ya expuesto, dependen de él.

Luego el principio de contradicción es el primero y el más cierto de cuantos principios se refieren al ente en cuanto tal.

Después, Aristóteles demuestra que el principio de contradicción no

puede probarse con demostración ostensiva, aunque sí con demostración redargutiva.

Santo Tomás de Aquino trata del principio de contradicción más en armonía con lo que requiere nuestro estudio, especialmente en la sexta de las lecciones que dedica a comentar el libro IV de la Metafísica aristotélica.

De acuerdo con el Estagirita, Santo Tomás de Aquino admite que el principio de contradicción es el más sólido y cierto de todos los principios, el primero, por lo tanto, de todos ellos en el orden especulativo y filosófico; y lo demuestra con el mismo razonamiento de Aristóteles, discurriendo así:

El principio que en verdad sea certísimo y firmísimo, el primero en el orden filosófico, ha de reunir las tres cualidades que siguen:

1.ª Sobre tal principio nadie ha de poder mentir ni errar. Porque los hombres solamente se engañan acerca de aquello que ignoran. Por esto, aquello sobre lo cual nadie puede mentir ni engañarse, es menester que sea notísimo a todos.

2.ª No ha de ser condicional, es decir, no ha de ser admitido en virtud de una suposición. Porque aquello que es necesario para entender un ente cualqiera no es un mero supuesto; ha de ser notorio por sí mismo. Porque el principio de que tratamos es indispensable para poder entender cualquier otra cosa, es necesario que quien conozca una cosa cualquiera conozca también tal principio.

3.ª No ha de ser admitido o por demostración o por algo semejante a ésta, sino que ha de ser proporcionado al entendimiento humano por la misma naturaleza; y ha de ser conocido de modo natural, no por adquisición. Los primeros principios son conocidos por virtud de la misma luz natural del entendimiento; no son adquiridos por el raciocinio, sino por la mera aprensión y noticia de sus términos.

Es, pues, indudable que el principio certísimo y firmísimo, el primer principio, debe ser tal que acerca de él no quepa error alguno, que no sea un mero supuesto y que, finalmente, llegue al entendimiento de modo natural.

Ahora bien; el principio de contradicción: "imposibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem" reúne estos tres requisitos o cualidades. En efecto:

Reúne la primera cualidad. Es imposible que alguien admita que algo sea y no sea a la vez. De ello se seguiría lo inadmisible: que en el mismo sujeto residirían términos contradictorios. Por esto todas las demostraciones fundamentan y prueban sus proposiciones por el principio de contradicción y tienen a éste como último fundamento de las mismas.

Reúne la segunda y la tercera de las cualidades dichas. Por lo mismo que, en último término, todas las demostraciones se reducen y fundan en el principio de contradicción, consta que éste no es admitido por el entendimiento por mera suposición, sino que viene a nuestra inteligencia de modo natural, y que propiamente no es principio adquirido sino natural.

Para entender bien esto último se ha de recordar que hay dos operaciones intelectuales: una, que conoce lo que es, y se denomina inteligencia de la indivisible; y otra, que compone y divide. En ambas existe algo que es lo primero: en la primera operación, el conocimiento de lo que es, lo primero que cae dentro del ámbito del conocimiento es el ente. Nadie puede concebir siquiera esta operación intelectual sin entender el ente. La intelección del principio: *es imposible que algo sea y no sea a la vez* depende de la intelección del concepto de ente, así como la intelección del principio: *el todo es mayor que sus partes,* depende de la intelección de los conceptos de todo y de parte. En la segunda operación intelectual, la que compone y divide, también es el primer principio el de contradicción; y no puede entenderse algo atañente a esta segunda operación sin antes entender el principio de contradicción. Así como no es posible entender lo que son el todo y sus partes sin entender previamente lo que es el ser, el ente, así tampoco es posible entender el principio: el todo es mayor que sus partes, sin entender primero el principio de contradicción.

Luego el principio de contradicción es el principio certísimo y firmísimo, el primero entre todos los principios especulativos y filosóficos.

II

Doctrina suareciana sobre el primer principio metafísico.

Conocidas las bases de la doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico, expondré ahora esta doctrina, tomándola de la sección tercera de la disputa tercera de las *Metaphysicarum disputationum.*

Todos convienen en que la Metafísica, como cualquier otra ciencia, ha de tener principios notorios y evidentes por sí mismos que sirvan de fundamento a las demostraciones de esta ciencia soberana. La razón es porque la Metafísica, lo mismo que toda otra ciencia, resuelve y apoya sus conclusiones en principios; y como en esto no es posible proceder *in infinitum,* es necesario detenerse en principios evidentes y notorios por sí mismos que sirvan de fundamento a las demostraciones. Más aún, la Metafísica, no solamente posee principios notorios y evidentes por sí mismos, sino que uno de los objetos de ella es "prima principia confirmare ac defendere" [2].

Los primeros principios de la Metafísica, en cuanto son verdades inmediatamente evidentes e indemostrables *a priori,* son varios, por lo menos dos: no es posible que sea uno solo. La razón es clarísima. De un solo principio nada se puede concluir de modo dialécticamente recto; porque la naturaleza del raciocinio requiere tres términos: mayor, menor y medio, a fin de poder comparar los dos primeros con el tercero; y en un solo principio o proposición es imposible hacer la comparación de los dos términos extremos, mayor y menor, con el término medio, para ver si aquéllos convienen o no entre sí. Esta comparación requiere dos proposiciones, premisas o principios en los que ha de fundarse la conclusión.

[2] *Met. Disp.,* d. 1, s. 4, n. 12 ss.

Todo esto es indiscutible en Dialéctica. Luego la última resolución de una prueba dieléctica, el último fundamento de un raciocinio, no puede hallarse en un solo principio o proposición, sino que requiere, por lo menos, dos principios o proposiciones. Luego los primeros principios de la Metafísica, por lo menos, tienen que ser dos.

Además, si por principios se entienden aquellas proposiciones inmediatamente notorias y evidentes *per se*, en la Metafísica no puede existir un solo primer principio; porque en ella hay, no uno sólo, sino varios principios o verdades inmediatamente notorias y evidentes por sí mismas. No existe, pues, un solo primer principio metafísico, entendiendo el primer principio en este sentido.

Al tratar aquí del primer principio metafísico se toma la primacía en otro sentido; y se llama primer principio al que es más claro y conocido para nosotros, porque es el primero y más universal en cuanto al uso o a la causalidad, o porque es indemostrable en absoluto y respecto a cualquier género o modo de demostración.

Así entendido el primer principio de la Metafísica, ¿cuál es ese primer principio? No hay unanimidad de pareceres al responder a esta pregunta. Suárez examina las sentencias siguientes:

Primera opinión, rechazada por Suárez.

El primer principio metafísico es éste: *todo ente es ente*. Así lo defiende Antonio Andrés en la cuestión quinta sobre el libro IV, *Metaphysicorum*. Suárez rechaza este parecer por las razones que siguen:

1.ª La proposición "todo ente es ente" es proposición idéntica y nugatoria. Por esto, dicha proposición o principio no puede servir como base o principio de demostración y cae fuera de todo procedimiento demostrativo y científico.

2.ª De ser el principio consabido el primero en la Metafísica, respecto a cualquiera ciencia, el primer principio sería aquel en el que el objeto sobre el que verse tal ciencia se predique o afirme de sí mismo; y, por consiguiente, los primeros principios de todas las ciencias serían igualmente evidentes y notorios *per se*, pues todas las proposiciones que tienen el predicado idéntico al sujeto son igualmente evidentes y notorias. Así, por ejemplo, tan evidente como la proposición: el ente es ente, es la proposición: el ente móvil es ente móvil.

3.ª Admitido el principio de que tratamos como primer principio metafísico, habría que admitir muchos primeros principios igualmente evidentes y notorios, aunque no igualmente universales. Serían también primeros principios metafísicos los siguientes: la sustancia es sustancia, el accidente es accidente, etc.

4.ª El principio que examinamos y que la sentencia que se analiza considera como el primero en el orden metafísico, resultaría más claro si en lugar del término ente se pusiera como atributo de la proposición alguna definición o descripción que declarase lo que es el ente; y se predicara o afirmara del ente, sujeto de la proposición, esa definición o descripción. La razón es porque, aunque el definido y la definición realmen-

te sean lo mismo, la proposición en la cual se afirma o predica la definición del definido no es idéntica, sino doctrinal, porque en ella se afirma un concepto distinto de otro confuso.

5.ª La opinión que estamos examinando se opone al sentir de Aristóteles, quien enseña claramente que el principio de contradicción es el primero de todos, que sirve de base y fundamento a todas las demostraciones, y que todas se resuelven en él.

Segunda opinión, también rechazada por Suárez.

El primer principio metafísico no es el que Aristóteles señala como tal, el de contradicción, sino este otro: *es necesario que una cosa cualquiera sea o no sea.* Razón: el primer principio metafísico ha de ser afirmativo, no negativo. El principio últimamente enunciado es afirmativo y el de contradicción es negativo. Luego el principio enunciado puede ser el primero en el orden metafísico y no puede serlo el de contradicción.

Es cierto que Javel (1488-1550), en la cuestión IX sobre el libro IV, *Metaphysicorum,* sostiene que estos dos principios, el que estamos examinando y el de contradicción, sólo difieren en las palabras; pero que en realidad dicen lo mismo y, consiguientemente, son un mismo principio. Mas si atentamente se considera esta cuestión, se advierte al punto que el contenido de estos dos principios, y la realidad que ellos expresan, es diverso. En la oposición de contradicción, lo propio que en la de contrariedad y en la de privación, una cosa es que los opuestos contrarios no puedan convenir a la vez al mismo sujeto y otra cosa muy distinta es que uno de los opuestos contrarios necesariamente deba convenir a un sujeto. No cabe duda de que ambas cosas formalmente y en rigor son diversas. Pues bien; por el principio de contradicción: es imposible que algo sea y no sea a la vez, se expresa la repugnancia propia de la oposición de los términos contradictorios; y por el principio: una cosa cualquiera es o no es, se expresa de modo inmediato la ausencia, la exclusión de medio entre los términos contradictorios. El propio Aristóteles (*Metaph.*, l. 3, c. 2; l. 4, c. 7 y *Post. anayt.*, l. 1, c. 18) establece ambos principios como distintos entre sí, enunciando en términos dialécticos uno y otro principio: es imposible que se afirme y se niegue a la vez de un mismo sujeto predicado; es necesario que un mismo predicado se afirme o se niegue del mismo sujeto, principios que en Dialéctica suelen enunciarse diciendo: es imposible que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas; y es imposible que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente falsas. Estos dos principios, evidentemente distintos, se fundan: el primero, en el principio: es imposible que una cosa y no sea a la vez; y el segundo, en el principio: una cosa cualquiera o es o no es.

Suárez rechaza abiertamente que el primer principio metafísico sea el que afirma que una cosa cualquiera necesariamente es o no es. Razones:

1.ª Si se comparan entre sí los principios: es imposible que una cosa cualquiera sea y no sea a la vez; y una cosa cualquiera necesaria-

mente es o no es, resulta patente que el primero es anterior al segundo; porque es más clara y evidente la existencia de la repugnancia entre los términos contradictorios que la ausencia de medio, la inmediación, entre los mismos términos contradictorios. La repugnancia entre los términos contradictorios salta a la vista luego que se perciben y comparan los términos contradictorios; en cambio, la exclusión de medio, la inmediación entre los términos contradictorios, requiere algún discurso o declaración. Por esto, el principio: es imposible que algo sea y no sea a la vez, es común y aplicable a todos los términos opuestos, pues en cuanto éstos son opuestos pugnan entre sí; pero el principio: es necesario que algo sea o no sea, no conviene ni es aplicable a todos los términos opuestos, como consta por el estudio de la oposición y sus especies.

2.ª Según el orden racional de las cosas, el principio que afirma que dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas, es anterior al principio que asegura que dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente falsas; porque de suyo la verdad es anterior a la falsedad.

Tercera sentencia, la que Suárez defiende y admite.

Como base para determinar cuál es el primer principio metafísico, Suárez distingue dos géneros de demostración: demostración ostensiva y directa, que prueba una verdad por razones intrínsecas a ella; y demostración *ad impossibile*, indirecta y que prueba una verdad por razones extrínsecas a ella, haciendo ver que de no admitirla se seguiría lo absurdo.

El primer género de demostración es requisito necesario para la ciencia que lo sea en sentido propio y estricto, la que resuelve sus demostraciones en los principios o causas de las mismas, la que es *a priori* y *propter quid*, no la que es mero conocimiento *a posteriori* del hecho, fundándose en la experiencia. Y la razón de todo esto es porque este género de demostración es el que en verdad prueba las causas de las cosas y propiamente va de las causas a los efectos y de la esencia a los atributos o pasiones, demostrando los efectos por las causas y los atributos o pasiones del ser por la esencia del mimo.

El segundo género de demostración, de suyo no es necesario para la ciencia, sino que tiene eficacia por la imperfección humana, por la ignorancia y protervia de los hombres.

Sin embargo, este segundo género de demostración posee eficacia, no sólo para demostrar las conclusiones científicas, sino también para justificar y probar los primeros principios. Estos no pueden demostrarse con el primero de los géneros de demostración que hemos distinguido; porque como, por hipótesis, esos principios son los primeros y poseen evidencia inmediata, no existe medio para probarlos *a priori* y por causas que en realidad sean anteriores a los mismos.

Aun en las demostraciones *a priori*, las que prueban la verdad de las conclusiones por sus causas y principios notorios y evidentes por sí mismos, la fuerza y virtud ilativa del raciocinio se funda también en este segundo

género de demostración, en la reducción a lo imposible y absurdo, en que no puede ser que lo mismo sea y no sea a la vez, en que dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas. Por esto Averroes, explicando el capítulo I del libro II *Metaphysicorum*, dijo que sin el principio de contradicción, que Aristóteles establece como primer principio, es imposible filosofar, disputar y raciocinar.

Supuesto todo esto, Suárez concreta su parecer sobre el primer principio metafísico en las tres proposiciones que siguen:

Primera proposición.—Dentro del primer género de demostración, la ostensiva y directa, para demostrar *a priori* que al ente le convienen sus primeras pasiones o propiedades, esto es, los atributos trascendentales del ser, los principios básicos de la demostración han de tomarse de la propia razón de ente o, si se trata de la demostración de atributos o propiedades que no son los primeros del ente, de aquel atributo o propiedad que propiamente sea el primero entre los varios atributos o propiedades trascendentales del ser.

La razón es porque los atributos, propiedades o pasiones trascendentales del ente brotan de la razón intrínseca o esencia del mismo ente: Luego pueden demostrarse por la misma razón intrínseca o esencia del ente, de suerte que esta esencia o razón intrínseca del ser es el motivo y la causa de que al ente le convengan sus atributos, propiedades o pasiones trascendentales.

Si todas y cada una de las pasiones y propiedades trascendentales del ser están inmediatamente unidas con la razón o esencia de éste, entonces sólo podrán demostrarse por esa misma razón o esencia del ser. Si las pasiones o propiedades trascendentales del ser están de tal suerte unidas entre ellas mismas que las unas supongan las otras, entonces la pasión o propiedad del ser que entre todas sea la primera y que primeramente convenga al ente, podrá servir de medio y principio de demostración para probar que convienen al ente las demás pasiones o propiedades trascendentales del mismo.

Así, pues, en orden de los atributos, propiedades o pasiones del ente: *primum principium erit illud in quo ratio vel essentia entis distincte concepta de ipso ente praedicatur* [8].

Segunda proposición.—Dentro del segundo género de demostración, la indirecta, la que conduce a lo imposible, el primer principio que sirve de base a toda prueba, es el de contradicción: *es imposible que algo sea y no sea simultáneamente.*

Esto es clarísimo, evidente por sí mismo. Y la razón es porque toda reducción a lo imposible se verifica en cuanto que de admitir algo, se sigue que una misma cosa es y no es a la vez. Si no se siguiera esto, es evidente que no estaría suficientemente demostrada la imposibilidad que se trata de probar. Pero una vez que esto resulta y se ve con claridad, entonces no existe ni posibilidad ni necesidad de pasar más adelante, se ha llegado al último término de la demostración.

Es cierto que el argumento *ad impossibile* puede fundarse también en

---

[8] *Met. Disp.*, d. 3, s. 3, n. 7.

que de admitir algo, se seguirían otros absurdos distintos del expresado, como que serían simultáneamente falsas dos proposiciones contradictorias o que una misma cosa ni sería ni no sería, etc.; pero estos segundos absurdos, en tanto son absurdos y algo metafísicamente imposible en cuanto que encierran en sí el absurdo anterior, a saber, negar y no negar simultáneamente algo del mismo sujeto, lo cual es negar y afirmar simultáneamente una misma cosa de idéntico sujeto.

Luego, en realidad de verdad, en orden a la demostración *ad impossibile*, el primer principio es el de contradicción: es imposible que una misma cosa sea y no sea a la vez.

Tercera proposición.—El principio de contradicción: es imposible que una misma cosa sea y no sea a la vez, es el primer principio *simpliciter* respecto a toda ciencia humana y, singularmente, lo es respecto a la Metafísica.

En efecto: aquel principio será el primero *simpliciter* de toda la ciencia humana que dé base y firmeza a toda la ciencia humana. El principio de contradicción da base y firmeza a toda la ciencia humana: porque en él se fundan y por él se justifican, no sólo las conclusiones, sino también los principios de las ciencias. Luego el principio de contradicción es el primero *simpliciter* respecto a toda la ciencia humana.

El portugués Padre Pedro de Fonseca (1528-1599) aun afirma más: que por el principio de contradicción se justifican y confirman *a priori* los primeros principios [4]. Suárez no cree que esta opinión sea aceptable; porque la reducción a lo imposible, que es lo que puede hacerse fundándose en el principio de contradicción para justificar y en cierto modo probar los primeros principios, no puede denominarse confirmación y justificación *a priori*, porque no se hace por las causas de dichos primeros principios, sino por algo que de suyo es extrínseco a ellos. Sin embargo, si por demostración *a priori* de los primeros principios se entiende, no la demostración de la verdad de los mismos, lo cual, según ya hemos dicho, no puede efectuarse *a priori*, sino la prueba de que de no admitir esos primeros principios se sigue algo contradictorio y repugnante, puede sostenerse que el principio de contradicción es prueba *a priori* de los primeros principios, porque el último fundamento de toda verdadera repugnancia es la contradicción, en la cual se basa el principio susodicho.

Basta esto para que se pueda afirmar con verdad que el principio de contradicción es el primero *simpliciter* de todos los principios: porque como el entendimiento humano no ve al punto la verdad de todos los demás primeros principios distintos del de contradicción, ayuda mucho para que el entendimiento asienta y vea la verdad de dichos primeros principios el hacerle comprender que de no admitirlos incurriría en contradicción, caería en lo absurdo; y hacer ver esto al entendimiento siempre es factible apoyándose en el principio de contradicción, y no es factible si no es fundándose en este principio, pues no existe otra verdadera imposibilidad y repugnancia que la que él expresa.

Todo esto es prueba cierta de que el principio de contradicción es

[4] FONSECA, P.: *Metaph.*, l, 4, c. 3.

el primero y más evidente y notorio de todos los principios metafísicos.

El principio de contradicción es también el más necesario de todos los principios metafísicos. La razón es porque siendo simplicísimo el concepto de ente, no es posible definirle y ni aun explicar de modo distinto la razón trascendentalísima de ente, para luego aplicar el principio consabido y, fundándonos en él, ordenar demostraciones rectas y eficaces, de suerte que no se utilicen proposiciones que no vengan a resultar idénticas.

Objeciones y respuestas.

Cada ciencia debe tomar sus primeros principios intrínsecos y propios de aquella razón por virtud de la cual un predicado concreto convenga al objeto propio de tal ciencia. Por esto Aristóteles enseña, en el libro I de los *Analíticos posteriores*, que las pasiones o propiedades posteriores deben demostrarse por las pasiones o propiedades primeras; y que la primera de todas las propiedades o pasiones, o no admite demostración, porque es de evidencia inmediata que ellas convienen al sujeto de quien se trata, o sólo cabe demostrarla en orden a nosotros mediante la definición de tal sujeto, y esta definición no se demuestra de ningún modo, sino que evidente e inmediatamente se ve que ella conviene al sujeto.

Según esto, respecto a cualquier ciencia será su primer principio aquel que afirme del objeto de tal ciencia la primera pasión o propiedad del objeto de la ciencia de que se trate, o el principio que afirme y predique del definido la definición.

Conforme a esta doctrina, en la Metafísica sus primeros e intrínsecos principios habrán de establecerse afirmando o predicando del ente sus primeras propiedades o pasiones, o afirmando y predicando del mismo ente la propia razón de ente. Luego será el primer principio metafísico uno de estos dos: *Todo lo que es, todo ente, es uno*: porque la unidad es la primera pasión o propiedad trascendental del ser; o: *Todo ser, todo ente, tiene esencia*. No puede, pues, ser el primer principio metafísico el de contradicción: es imposible que una misma cosa sea y no sea a la vez.

Este último es principio muy extrínseco a la Metafísica, y no puede servir de base a las demostraciones metafísicas propiamente *a priori;* a lo sumo podrá servir de fundamento para hacer ver que de no admitir algo se sigue lo que es contradictorio y absurdo.

Por otra parte, el principio de contradicción se reduce a este otro: todo ser es uno. Por consiguiente, una misma cosa no puede ser y no ser a la vez: pues ella sólo puede ser una entidad determinada. Muchos juzgan que al ente en cuanto tal, en primer término le conviene el ser distinto, el estar dividido del no ente; y piensan que esta propiedad del ente se halla incluída en la unidad del mismo.

Además, entre los principios intrínsecos y universalísimos no puede ser el primero aquel que sea negativo, porque toda negación se funda en una afirmación anterior a ella. El principio de contradicción es negativo. Luego tiene que existir un principio afirmativo anterior al de contradicción, que sirva a éste de fundamento. Luego este principio afirma-

tivo, que sirve de fundamento al de contradicción y que es base y sostén de este último, será en realidad el verdadero primer principio. El principio afirmativo que sirve de base y fundamento al principio negativo de contradicción será uno de estos dos: *Es necesario que una cosa sea o no sea. Cada término contradictorio destruye al otro término contradictorio.*

La respuesta de Suárez a las objeciones propuestas es la siguiente: Aristóteles no sostiene que el principio de contradicción sea el primero de los principios metafísicos porque de él use la Metafísica para formar sus demostraciones propias y directas: el mismo Estagirita (*Analyt. post.*, l. 1, c. 8, t. 26) dice que el principio de contradicción no suele entrar en las demostraciones. Sin embargo, Aristóteles tiene al principio de contradicción por el primero de todos los principios por otras razones, a saber: porque es como universal fundamento de la rectitud y eficacia de todas las demostraciones; y porque los demás principios, al menos en orden a nosotros, pueden declararse y confirmarse por el de contradicción, aunque esto se haga siempre uniendo al principio de contradicción algún otro principio previamente conocido o evidente y notorio por sí mismo.

La verdad del principio de contradicción, propiamente no se funda en la unidad, sino en la mutua oposición y repugnancia existente entre los términos contradictorios. Por esto, para demostrar que es imposible que lo mismo sea y no sea a la vez no es prueba valedera el que lo que es sea siempre uno, tenga unidad: porque el ente, en cuanto es uno, en cuanto tiene unidad, no se divide y opone respecto al no ente, sino respecto a otro ente; respecto al no ente, el ente se divide y opone precisamente en cuanto ente.

La misma división y oposición del ente respecto al no ente se funda en el principio de contradicción, en que, por razón de la repugnancia formal que se da entre el ente y el no ente, una misma cosa a la vez, no puede ser ente y no ente.

Una proposición afirmativa, en cuanto es más simple que otra negativa, puede ser anterior a ésta en orden a la generación o composición de la misma; y, sin embargo, en orden a la evidencia y claridad de la verdad que en sí encierra puede no ser tan manifiesta como la proposición negativa ni anterior a ella. Esto precisamente acontece respecto al principio de contradicción, que, aunque toda la verdad del mismo se funda en la naturaleza del ser, que por sí misma excluye al no ser, sin embargo esto mismo se expone y explica más clara y aptamente por el principio de contradicción, aunque él sea negativo y así resulte que este principio, que es negativo, sea más apto que otro afirmativo para fundar sobre él las demostraciones *ad impossibile*.

Esto supuesto, es fácil responder a muchos de los argumentos que se presentan contra la sentencia que afirma ser el principio de contradicción el primero y más claro de todos: que consta de varios términos o voces que no son universalísimos ni evidentes, cual los términos o vocablos: *simul*, simultáneamente, e *idem*, lo mismo, términos que implican relación y que, por consiguiente, son posteriores a los términos absolu-

tos y que no implican relación alguna; que el principio de contradicción es una proposición modal, y que, por ende, supone, como anterior a él, una proposición *de inesse*.

Todo esto probará a lo sumo que el principio de contradicción no es la primera proposición que formula el entendimiento humano; mas no prueba que no sea el primero, porque para ser esto no es necesario que sea la primera proposición que formule nuestro entendimiento, sólo es necesario que, de alguna manera, dependan de él las verdades científicas y que él sea de tal modo evidente, verdadero e indemostrable que en realidad no penda de ningún otro principio. Como ya hemos visto, todas estas cualidades convienen al principio de contradicción.

Por otra parte, el principio de contradicción puede enunciarse con términos más simples que los usados cuando se le formula: una misma cosa no puede ser y no ser a la vez, diciendo: *ningún ser es y no es*. Así queda redactado en términos simplicísimos, universalísimos y primeros, cual lo requiere el primer principio, que ha de ser común y aplicable a todas las ciencias, según advirtió Santo Tomás de Aquino (1, 2, q. 94, a. 2, c.), donde nota que el principio de contradicción es el primer principio en el orden especulativo, pues en el orden práctico y moral existe otro primer principio, y es el que se enuncia así: se ha de hacer el bien y evitar el mal. Sin embargo, como el orden práctico se funda en el especulativo, el principio que sea el primero en el orden especulativo es en realidad el primero *simpliciter* y absolutamente.

El principio de contradicción es de tal modo notorio y evidente que nadie puede negarle con el entendimiento aunque le niegue con los labios. Aristóteles (*Metaph.*, l. 4, c. 3, 4, 5) trata del modo cómo ha de procederse contra los que nieguen el principio de contradicción, a saber: o redarguyéndoles, fundándose en lo que ya hubieren concedido, o conduciéndoles a tener que ver y confesar la repugnancia de lo que ellos sostienen con aquello mismo que manifiestan los sentidos.

III

Juicio sobre la novedad y el valor de la doctrina de Suárez acerca del primer principio metafísico.

Comparada la doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico con la que, anteriormente, habían expuesto Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, que sirve de base principal a la del Doctor Eximio, no cabe duda de que esta última mejora notablemente a aquéllas. Para demostrarlo basta la sola lectura de las exposiciones de unas y otras que acabamos de hacer. Suárez fué en este punto discípulo del Estagirita y del Doctor Angélico; pero discípulo que no se limitó a repetir las enseñanzas de sus maestros, sino que las perfeccionó de modo claro e indiscutible.

En mi entender, la novedad de esta doctrina de Suárez sobre la que anteriormente habían expuesto el Filósofo griego y el Doctor universal está en varios puntos:

La clara proclamación de que el primer principio metafísico, en cuanto proposición inmediatamente evidente e indemostrable a *priori*, no puede ser uno solo, sino que han de ser varios, por lo menos dos; la fijación precisa de lo que aquí ha de entenderse por primer principio metafísico, esto es, el principio de la Metafísica más universal, claro y notorio, al menos en orden a nosotros; el establecimiento de la base de la que es preciso partir para determinar acertadamente cuál es el primer principio metafísico, a saber, la distinción de dos géneros de pruebas, la ostensiva y directa y la *ad impossibile* e indirecta; la afirmción de que dentro del orden de la demostración ostensiva y directa los primeros principios metafísicos se han de buscar en la razón intrínseca del ente o en la del primer atributo o propiedad trascendental del propio ente; la demostración de que dentro del orden propio de la demostración *ad impossibile* e indirecta el primer principio metafísico es el de contradicción, basándose para la prueba de este aserto en que toda reducción a lo imposible se verifica en cuanto que de admitir algo determinado se sigue que una misma cosa es y no es a la vez; la presentación en forma más sintética de la prueba dada por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino de ser el principio de contradicción el primer principio *simpliciter* de toda ciencia humana y, singularmente, de la Metafísica... No cabe duda de que en todos estos puntos Suárez ofrece alguna novedad de pensamiento en relación a las enseñanzas anteriores sobre el primer principio metafísico de los dos príncipes de la Metafísica, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

Y, viniendo a lo que es aun más importante que la novedad, esta doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico, ¿es totalmente aceptable? En esta doctrina, sin duda alguna, existen aciertos indiscutibles y evidentes; pero también hay en ella máculas que no son difíciles de advertir: y respecto a algunos extremos, cabe discutir si Suárez acertó o se equivocó.

A mi entender, Suárez procede con singular acierto y maestría: al fijar los términos dentro de los cuales se plantea la cuestión de cuál es el primer principio metafísico; al establecer la base de la que se ha de partir para determinar cuál es el primer principio de la Metafísica...

En cambio, en la exposición del Doctor Eximio existen omisiones lamentables: no se dice quiénes son los patrocinadores de la segunda de las opiniones que se analizan sobre la cuestión de cuál es el primer principio metafísico; no se responde de modo directo y concreto a varios de los asertos incluídos en la primera de las objeciones presentadas, a saber: Primero. Toda ciencia ha de tener sus primeros principios intrínsecos y propios tomados de aquella razón por virtud de la cual un predicado concreto conviene al objeto propio de dicha ciencia; y según esto, en cualquier ciencia el primer principio ha de ser aquel que afirma del objeto propio de tal ciencia la propiedad que primeramente le corresponda, o aquel otro que predique del definido la definición. Luego en la Metafísica el primer principio ha de tomarse de la conveniencia de la primera de las propiedades del ente con el mismo ente, o de la conveniencia de la razón de ente con el propio ente. Luego el primer principio me-

tafísico será uno de estos dos: Todo ente es uno, tiene unidad. Todo ente tiene esencia. Luego el principio de contradicción no es el primer principio metafísico. Segundo. No puede ser primer principio de una ciencia el que sea extrínseco al objeto propio de tal ciencia; y, consiguientemente, un principio extrínseco al objeto de la Metafísica no puede servir de base a las demostraciones *a priori* en la Metafísica, demostraciones que son las más científicas y, singularmente, las más metafísicas.

Puntos discutibles en esta doctrina, también existen varios:

Las razones que el Doctor granadino aduce para demostrar la primera de las proposiciones que establece: "Ad demonstrandum a priori passiones entis de ente, prima principia sumenda esse vel ex ratione ipsius entis vel ex prima passione ejus ad demostrandas posteriores", ¿son eficaces? Las razones que a este fin presenta Suárez, ¿están en oposición con las que él mismo ofrece en contra de la primera de las opiniones que examina y rechaza?

Según mi entender, Suárez tiene razón por completo al sostener que para demostrar *a priori* que al ente le convienen sus pasiones o propiedades trascendentales, es necesario partir, como de principio básico, de la razón formal de ente; es decir, que la razón formal de ente es base en la cual se han de fundar todas las demostraciones *a priori* que prueben que convienen al ente sus propiedades trascendentales. Y creo más: que la razón formal de ente es base indispensable, no sólo para la demostración *a priori* de que cada una de las pasiones o propiedades trascendentales del ente convienen en realidad a éste, sino que también lo es para la demostración de todas las verdades que abarca el estudio del ente, la Metafísica entera. En efecto, para demostrar *a priori* que al ente le convienen sus pasiones o propiedades trascendentales, lo propio que para demostrar cualquiera verdad respecto al ente, ante todo es necesario saber lo que es el ente. Ahora bien, lo que es el ente se sabe conociendo su razón formal, que si el ente fuera definible constituiría su definición esencial. Luego para demostrar *a priori* que al ente le convienen sus pasiones o propiedades trascendentales, lo propio que para demostrar respecto al ente cualquiera otra verdad, es indispensable conocer la razón formal de ente. Luego la razón formal de ente es base necesaria para demostrar *a priori* cuantas verdades se refieren al ente. En este sentido puede decirse que la razón formal de ente es primer principio metafísico.

Esto parece en verdad evidente. ¿Cómo se va a poder demostrar conveniente y filosóficamente que el ser es uno o verdadero o bueno, o que se divide adecuada y primeramente en sustancia y accidente, etc., etc., es decir, todas y cada una de las verdades metafísicas, si no se parte de la noción de lo que es el ente, de su razón formal? Y como el ente real es el objeto adecuado de la Metafísica, todas las verdades metafísicas inmediata o mediatamente han de referirse al ente real. Luego la demostración de cualquiera de estas verdades supone el conocimiento de lo que es el ente real, de su razón formal. Luego la razón formal del ente real es base intrínseca necesaria para demostrar cuántas verdades

se refieren al ente real; es, en el sentido dicho, primer principio *a priori* de la Metafísica.

En esto acontece respecto a la Metafísica lo que en cualquiera otra ciencia con su objeto adecuado: que la razón formal de éste, su definición, es base y principio *a priori* de dicha ciencia. Así, por ejemplo, el objeto de las Matemáticas es la cantidad. Luego es imposible una demostración matemática que no se funde inmediata o mediatamente en la esencia de la cantidad. Luego la razón formal de la cantidad, su definición, que es quien nos declara la esencia de la cantidad, lo que ella es, será base indispensable y *a priori* de las Matemáticas.

Sin embargo, aunque la razón formal de ente sea base indispensable para cualquiera demostración metafísica y, en tal sentido, pueda considerarse como primer principio de la Metafísica, no es posible demostrar por la sola razón formal de ente que a éste le convienen sus atributos o propiedades trascendentales y las otras verdades metafísicas. No existe principio alguno que él sólo sirva para demostrar todas las verdades metafísicas [5].

Ahora, limitando el concepto de primer principio metafísico al sentido expuesto: base intrínseca indispensable en toda demostración de verdades metafísicas, ¿está bien formulado el principio: ente es lo que tiene esencia, que es como Suárez le formula, para que este principio pueda ser tenido como primer principio metafísico?

Suárez, siguiendo en esto a toda la Escuela, distingue el ente *participialiter* y el ente *nominaliter sumptum*. Si el ente se toma en cuanto

---

[5] El Cardenal dominico Don Fray Tomás María Zigliara (1833-1893), conforme en este punto con el parecer de Suárez, formula así el primer principio: *todo ente es su propia naturaleza*. La razón en la que se funda Zigliara es ésta. El silogismo afirmativo y demostrativo se funda en el principio *dictum de omni;* y en virtud de este principio, legítimamente atribuye a un sujeto particular un predicado, porque aquel sujeto particular se halla incluído dentro de la extensión de otro sujeto más universal, y el predicado conviene al sujeto más universal, de mayor extensión. Los medios por los cuales sabemos que el predicado de que tratamos conviene al sujeto más universal y que encierra así al otro sujeto particular, al que vamos a atribuir el predicado consabido, son tres. Primero. Porque, por otra demostración previamente realizada, sabemos que dicho predicado conviene al sujeto consabido. Segundo. Porque al sujeto le conviene otro predicado más universal, que contiene en su extensión al predicado que afirmamos. Tercero. Porque el predicado que atribuímos al sujeto consabido está dentro de la razón o esencia de tal sujeto, esencia que se declara por la definición del sujeto. Ahora bien: es indudable que los medios de demostración, primero y segundo, suponen y requieren una demostración. Luego necesitan fundarse en otra demostración o en la esencia del sujeto de quien se trata, esencia declarada por la definición del propio sujeto. La razón de esto es porque no hay otro medio que la demostración o la definición para justificar que al sujeto de que se trata le conviene el predicado que se le atribuye. Luego, si, como acabamos de ver, la demostración no puede ser el último medio de prueba de que a un sujeto le conviene un predicado, tal último medio de prueba tiene que ser la definición, que declara la esencia o naturaleza del sujeto. Luego la definición es el principio último y supremo del silogismo afirmativo y demostrativo. Luego buscando una fórmula de definición en términos tan universales que abarque a todas las definiciones, puede concluirse en el primer principio de la demostración *a priori*, directa y ostensiva, es éste: Todo ente es su propia naturaleza. *Summa philosophica. Logica.* Parte II. *Crítica*, l. 2, c. 2, a. 2, n. 9.

está en acto, en cuanto participio de presente del verbo *sum*, entonces su razón formal consiste en ser algo existente en acto, algo que posee el acto real de ser, algo que tiene realidad actual y distinta de la meramente potencial, que está en sí y que actualmente es algo. Si el ente se toma en cuanto nombre verbal, entonces su razón formal consiste en ser algo que posee aptitud para existir realmente, exista de hecho y en acto o no existe de hecho y en acto; en tener esencia no fingida o quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente [6]. El objeto adecuado de la Metafísica es el ente real [7]. Luego si, como antes vimos, el primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica es aquel en el que se afirme de esta ciencia su razón formal, Suárez es consecuente al sostener que el primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica se ha de enunciar: *ens reale est habens essentiam*, o, mejor aún: *ens reale est habens essentiam realem*.

Prescindamos ahora de examinar cuál es la razón formal del ente y el objeto adecuado de la Metafísica, porque ello no es necesario para el fin que intentamos; pero veamos si, aunque en todo esto Suárez evidentemente tenga razón, el principio "ens reale est habens essentiam realem" está bien enunciado para ser el primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica.

Ante todo es preciso manifestar qué es para Suárez tener esencia real; porque si esto se ignora es imposible entender el significado de la proposición: *ens reale est habens essentiam realem*, que se coloca como primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica.

Para declarar lo que es la esencia, Suárez la considera en orden a los efectos, pasiones y propiedades de una cosa y en orden a nuestro modo de concebir las ideas y de expresarlas con palabras. Considerada la esencia del primer modo, es lo primero y radical de la cosa, el principio último de cuantas acciones y propiedades convienen a la misma cosa. Así considerada, la esencia se denomina naturaleza de la misma cosa. Considerada la esencia del segundo de los modos indicados es aquello que explica o declara la definición de la cosa, lo que primeramente y en orden a la nobleza y dignidad concebimos en la cosa, lo que ésta es ante todo y lo que constituye intrínsecamente en el ser a tal cosa. La esencia en este sentido es la quiddidad de la cosa, lo que responde a la pregunta ¿qué es la cosa de que se trata?

Ahora, ¿que es ser real la esencia? Se puede explicar esto por medio de negaciones y por medio de afirmaciones. Por medio de negaciones se explica lo que es ser real la esencia, diciendo que esencia real es la que no envuelve en sí repugnancia alguna, la que no es una pura ficción de la mente. Por medio de afirmaciones se explica lo que es ser real la esencia procediendo, bien *a posteriori*, bien *a priori*. Por afirmaciones y *a posteriori* se explica lo que es la esencia real diciendo que es el principio o la raíz de los efectos u operaciones reales de la cosa en cuanto causa eficiente, en cuanto causa formal o en cuanto causa material. Afir-

[6] *Met. Disp.*, d. 2, s. 4, n. 4.
[7] *Met. Disp.*, d. 1, s. 1, n. 28.

mativamente y *a priori* explícase lo que es la esencia real por la causa extrínseca y eficiente última de la propia esencia real, diciendo que esencia real es la que puede ser producida por Dios y ser constituída por El en entidad actual, en ser en acto. No es posible declarar afirmativamente y *a priori* lo que es la esencia real por su causa intrínseca; porque la esencia es precisamente la razón intrínseca del ser, y razón simplicísima que no tiene causa intrínseca y constitutiva distinta de ella misma. Para expresar sintéticamente lo que es la esencia real, puede decirse con Suárez: "essentiam realem eam esse, quae ex se aptá est esse, seu realiter existere" [8].

Por consiguiente, tener esencia real una cosa es poseer aptitud para ser o existir realmente, ya exista de hecho y en acto tal cosa, ya no exista de hecho y en acto tal cosa; pero pueda existir de este modo. No cabe duda de que tanto quien existe de hecho y en acto, como quien no existiendo de hecho y en acto, puede, no obstante, existir de hecho y en acto, tiene aptitud para ser o existir realmente.

Tenemos, pues, que para Suárez esencia real es aquella que es apta para ser o existir realmente. Luego tener una cosa esencia real es poseer aptitud para ser o existir realmente. Luego la proposición que se establece como primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica: "ens realem est habens essentiam realem", equivale a esta otra: el ente real tiene aptitud para ser o existir realmente.

¿Cuál de estos dos modos de enunciar el principio consabido es más adecuado para que dicho principio pueda considerarse como el primero intrínseco y *a priori* de la Metafísica? A mi juicio, el segundo; porque es mucho más claro para todos y de evidencia inmediata más notoria el principio que afirma que el ente real tiene aptitud para ser o existir realmente que el principio que asegura que el ente tiene esencia. Luego fijándose ante todo en la claridad y evidencia del principio consabido, no parece que es acertado formularle: "ens est habens essentiam", como lo hace Suárez.

Y, en efecto, el principio "ens est habens essentiam", ¿sirve para demostrar las verdades metafísicas con demostración intrínseca y *a priori*? Porque, según lo que hemos expuesto, esto es necesario para que tal principio pueda ser tenido como verdadero primer principio intrínseco y *a priori* de la Metafísica.

Para verlo nos vamos a fijar en las primeras pasiones o propiedades que convienen al ente: porque siendo ellas atributos que necesaria e inmediatamente fluyen de la razón de ente, se ha de poder demostrar que ellas convienen a todo ente y a sólo el ente fundándose en la razón formal de ente, que es lo que del ente afirma el principio que examinamos: *ens est habens essentiam*. "Ad demostrandum a priori passiones entis de ente—escribe Suárez—prima principia sumendá esse vel ex ratione ipsius entis, vel ex prima passione eius ad demonstrandas posteriores [9]. Si las demostraciones que Suárez da de que al ente le convienen sus primeras

[8] *Met. Disp.*, d. 2, s. 4, nn. 5-6.
[9] *Met. Disp.*, d. 3, s. 3, n. 7.

pasiones o propiedades, los atributos trascendentales del ente: unidad, verdad y bondad, no se fundan inmediatamente en el principio: "omne ens est habens essentiam", parece que existe fundamento para sostener que este principio, aun para el propio Suárez, no es en verdad el primer principio metafísico.

Cuatro razones aduce Suárez para demostrar que la unidad es, con toda exactitud, pasión, atributo o propiedad trascendental del ente, que todo ente es uno, a saber:

1.ª De autoridad. Así lo enseñan: Aristóteles (IV, *Metaph,* c. 2); Platón, en el diálogo *Parménides;* Santo Tomás de Aquino (1, 2, q. 1, a; 1 y 2) y todos los filósofos.

2.ª Entre las pasiones del ente, la primera es la unidad. Luego la unidad ha de convertirse con el ente: porque pertenece a la razón de la pasión propiamente tal el ser algo que se adecue al sujeto a quien corresponde, y que, consiguientemente, pertenezca a la totalidad de ese sujeto. Por esto la unidad es uno de los conceptos trascendentales, como lo es el ente.

3.ª La unidad real y verdadera incluye en sí la entidad; porque lo que es nada no puede poseer unidad ni denominarse uno, a no ser en sentido equívoco y con denominación meramente extrínseca; y todo ente en cuanto ente, por necesidad es uno, esto es, indiviso; porque si en acto y de hecho está dividido, propiamente no es ente, es varios entes. Luego la unidad se adecua con el ente.

4.ª Todo ente es simple o compuesto; porque lo que no es ni simple ni compuesto, no es ente, sino que o es nada o es varios entes. Si es ente simple, entonces no sólo es indiviso, sino también indivisible. Si es ente compuesto, en cuanto ente compuesto, también es indiviso; porque si de hecho y en acto estuviera dividido, ya no sería ente compuesto, sería variedad de entes [10].

En estas demostraciones, con las que Suárez prueba que la unidad es atributo trascendental del ente, que todo ente es uno, ¿entra como base y fundamento de las mismas el principio: "omne ens est habens essentiam". Yo no lo veo. Con mayor fundamento creo que puede sostenerse que en dichas demostraciones entra como fundamento el principio: "omne ens est ens"; y que, por lo menos, este segundo principio es tan básico como el primero para las demostraciones consabidas. Prescindo de la primera razón aducida por Suárez; porque es de mera autoridad, no es filosófica. La segunda razón parece que se funda en el aserto: entre las pasiones del ente, la primera de ellas es la unidad. Luego parece que esta demostración más bien se funda en el principio: "ens es ens", que en el principio: "ens est habens essentiam". La tercera razón se funda en que la unidad real y verdadera incluye en sí entidad, y la entidad supone en sí unidad. Luego también esta razón parece fundarse en el principio: "ens est ens", más bien que en el principio: "ens est habens essentiam". La cuarta razón se funda en que todo ente es simple o compuesto. Luego parece fundarse asimismo en el principio: "ens est ens",

[10] *Met. Disp.,* d. 4, s. 4, n. 3.

más bien que en el principio: "ens est habens essentiam". Luego, por lo que hace a las demostraciones con las que el propio Suárez prueba que la unidad es la primera pasión, atributo o propiedad trascendental del ente, no se ve que pueda sostenerse que el principio: "omne ens est habens essentiam", sea en realidad el primero de los principios *a priori* de la Metafísica.

La segunda de las propiedades trascendentales del ente es la verdad; es decir, la entidad real de la cosa connotando el conocimiento actual o aptitudinal de ella por el entendimiento con un conocimiento que se adecue y conforme con la realidad objetiva de la propia cosa: "Veritas invenitur... in re secundum quod habet esse conformabile intelectui", según enseña Santo Tomás de Aquino [11]. Suárez demuestra que todo ente real es verdadero, porque todo ente real, así el increado como el creado, es apto para conformarse con el conocimiento intelectual; y no hay ente real alguno que de hecho y en acto no se conforme con el conocimiento que de él existe en algún entendimiento, con el divino cuando menos. Por esto la verdad conviene, ante todo, al primer Ser, a Dios, quien *per se* y esencialmente es cognoscible y cognoscente; y lleva en Sí necesaria y suma conformidad entre su entidad y su conocimiento de la propia entidad, y es razón de su propia verdad, y origen y medida de toda la verdad que se encuentra en las criaturas [12].

La verdad es, pues, pasión o propiedad del ente; pero no es propiedad distinta *ex natura rei* del ente, sino atributo que se identifica y convierte con el ente, aunque de algún modo se distinga de él, al menos según la razón o connotación.

Asimismo, todo lo que es verdadero del modo explicado es ente real; porque aunque el ente de razón, en cuanto que es conocido, puede decirse que posee conformidad con el entendimiento, sin embargo, como el ente de razón, de suyo, no tiene entidad ni, consiguientemente, inteligibilidad en que se funde su conformidad con el entendimiento, por esto, propiamente tampoco tiene la verdad que es pasión o propiedad del ente, la verdad trascendental.

En toda esta demostración, ¿entra como base y fundamento de la misma el principio: *ens est habens essentiam?* Yo no lo veo; y creo que más bien que tal principio, o al menos tanto como él, entra el que se enuncia: "omne est ens", que Suárez niega sea el primer principio metafísico. Es evidente que la base de la demostración consabida es que el ente siempre posee cognoscibilidad y entidad, que de suyo es cognoscible; y en esto no parece que vaya incluído el principio: "omne ens est habens essentiam", sino el principio "omne ens est ens".

La tercera propiedad o pasión trascendental del ente es la bondad; esto es, la perfección de la entidad en cuanto ella es conveniente, y, por lo mismo, apetecible para el mismo ser que la posee o para algún otro ser por la conveniencia o adecuación de la entidad perfecta con alguien, con ella misma o con otro ser; pues el bien es lo que todos apetecen, según en-

[11] *Sum. Theol.*, 1, q. 16, a. 5.
[12] *Met. Disp.*, d. 8, s. 7, n. 35.

señó Aristóteles [13]. Suárez demuestra que la bondad es atributo trascendental del ente, que todo ente es bueno, y que todo lo que es bueno es ente, discurriendo en esta forma:

Todo ser real necesariamente tiene en sí alguna perfección, por lo menos aquella que constituye su propia entidad: la entidad, esencia o naturaleza que constituye a una cosa es perfección de ésta, porque la completa y, por ende, la perfecciona en su propio ser. Por esto, así como es imposible ni siquiera concebir al ente real sin la entidad que le constituye en ente real, así tampoco es posible concebir al ente real sin la perfección real que le termina y perfecciona. Pues bien, la perfección de una cosa, es la bondad de tal cosa: "perfectio autem et bonitas qua res in se bona dicitur, idem sunt", escribe Suárez [14]. Luego todo ente real es en sí bueno, tiene bondad. En las criaturas la perfección, que constituye su bondad trascendental, es la perfección intrínseca y esencial de las mismas, que nunca puede faltar en ellas; no es la perfección accidental, que aunque sea posible y aun debida a la entidad de la criatura, puede faltar en ésta.

Asimismo, todo ser es conveniente respecto a alguien. El accidente lo es respecto a la sustancia y ésta respecto a aquél. Desde algún respecto, aun un juicio erróneo, por ejemplo, aunque en cuanto erróneo no sea conveniente para el entendimiento, lo es en cuanto representación de algo: porque perfecciona y llena la potencia del entendimiento en orden a la representación de algo. En las sustancias compuestas de materia y forma, la forma es conveniente a la materia, y ésta lo es a aquélla, y la unión de la materia y la forma lo es a ambas. En Dios su entidad simplicísima es conveniente a El mismo; y la naturaleza es conveniente a las divinas personas, y éstas lo son a aquélla, y aun las mismas tres divinas personas son mutuamente convenientes: "non ut formalem perfectionem eius, sed ut principium principiato, vel terminus dici potest relationi, vel essentia unius relativi potest dici conveniens alteri correlativo, ut societas plurium personarum potest existimari singulis conveniens in quibus omnibus nulla imperfectio denotatur, nec dependentia, sed solum necesaria coexistentia trium personarum in una essentia" [15]. Respecto a las criaturas, Dios es infinitamente conveniente a todas ellas, no en cuanto bondad formal de las mismas, sino en cuanto que es causa eficiente de toda la bondad que existe en ellas, y en cuanto que es causa final de las propias criaturas, que encuentran en la imitación de la perfección de Dios la suma perfección de que ellas son capaces. Las criaturas son convenientes respecto a Dios, no porque ellas le comuniquen perfección alguna de que El carezca, sino en cuanto son obras y efectos consentáneos y adecuados de la sabiduría, del poder y de la bondad de Dios. Las criaturas son convenientes las unas a las otras, porque de algún modo contribuyen las unas al ser, perfección o belleza de las otras. No hay, pues, ser alguno que de algún modo no sea conveniente y bueno aun para otro ser. Luego

[13] *Ethicorum*, l, 1, c. 1; véase 1, q. 5, a. 1. *Sum. Theol....*
[14] *Met. Disp.*, d. 10, s. 3, n. 4.
[15] *Met. Disp.*, d. 10, s. 3, n. 7.

no existe ente alguno que no pueda ser apetecido como conveniente para algo o en orden a algún fin.

Luego el bien, tanto en cuanto dice en sí razón de perfección, como en cuanto dice en sí razón de conveniencia, siempre conviene al ente; y por esto todo ente, todo ser, es bueno.

Asimismo, el bien supone siempre entidad, es decir, todo lo que es bueno es ente. Lo que es bueno, ya lo sea en orden a sí propio, ya en orden a otro ser, incluye en su razón y concepto alguna perfección, pues lo bueno y lo perfecto son lo mismo. No puede ni concebirse siquiera perfección que no sea ente, que no tenga entidad; porque lo que no tiene entidad es nada. Luego lo que es bueno es ente, y todo lo bueno es ente: lo que carece de entidad y de ser no puede ni perfeccionar y ser bueno para sí ni para otro.

Además, lo bueno, en cuanto conveniente, supone la existencia: nada puede ser conveniente en acto en orden a alguien si no existe. Lo que existe es ente. Luego lo bueno, en cuanto conveniente en acto, es ser, ente, supone en sí entidad.

Lo que es bueno sólo en cuanto privación o no ente, con propiedad no es un bien, es sólo carencia de un mal; y si de algún modo se denominan buenas tales negaciones o carencias de mal, en el mismo sentido en que se las denomine bienes, debe también denominárselas entidades, seres, pues, según la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, ente se dice lo que en realidad tiene ser y lo que, a modo de entidad, puede predicarse de alguien. En este último sentido se dice que un hombre es ciego, que la ceguera está en el hombre, aunque de suyo la ceguera es una privación, y por eso no es ente, sino no ente. Por esto mismo, la sombra, que es privación de luz, no ente, de algún modo, se convierte en ente; y si es conveniente para alguien se dice que para él es un bien, es buena.

El bien siempre tiene proporción y orden respecto al ente, y no posee mayor extensión que éste.

Toda esta demostración, como es evidente, se funda en que el ente supone e implica en sí perfección que se identifica con la entidad. Luego parece que la base de la demostración suareciana, para demostrar que el ente tiene como propiedad o atributo trascendental la bondad, se apoya en el principio: "omne ens est ens", tanto, si no es más, que en el principio: "omne ens est habens essentiam".

En conclusión, las demostraciones que Suárez aduce para probar que al ente le convienen sus tres primeras pasiones o propiedades: unidad, verdad y bondad, no parecen fundarse en el principio: "omne ens est habens essentiam", sino más bien en el principio: "omne ens est ens", o, cuando menos, en éste tanto como en aquél. Luego, apoyándonos en la misma doctrina de Suárez, parece que no hay fundamento bastante para sostener que el principio: "omne ens est habens essentiam", sea el primero en el orden metafísico.

Por otra parte, todas las razones que aduce Suárez para defender que Antonius Andreas "non recte loqui", al defender que el primer principio

metafísico es el que afirma que: "omne ens est ens", demuestran que tampoco puede serlo el principio: "omne ens est habens essentiam".

Discurriendo *a priori*, al instante se ve que así tiene que ser; porque el principio: "omne ens est habens essentiam" equivale al principio: "omne ens est ens". Lo que tiene esencia, sin duda alguna, es ente; y la esencia no supone en quien la posee otra cosa que tener entidad, ser ente. Luego lo mismo es decir: "ens est ens", que decir: "ens est habens essentiam".

A la propia conclusión se llega analizando una a una las distintas razones que presenta Suárez para defender, contra los partidarios de la primera de las sentencias que analiza, que el primer principio metafísico no es la proposición: "ens est ens". En efecto:

La primera razón que Suárez ofrece es ser el principio: omne ens est ens", una proposición "identica et nugatoria" [16]. Pues, bien, proposición idéntica y nugatoria es, asimismo, el principio: "omne ens est habens essentiam".

Es proposición idéntica, es decir, tiene como predicado al mismo sujeto; porque tener esencia no significa otra cosa que ser ente. Esencia es aquello por lo cual un ser es lo que es. Todo ente tiene esencia, y todo lo que tiene esencia es ente. Declarando Suárez en qué consiste la razón de ente en cuanto ente, afirma: "Sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil... Si ens sumatur prout est significatum huius vocis vi nomine sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est, non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum" [17]. Luego el principio: "omne ens est habens essentiam", es proposición idéntica.

Proposición nugatoria, esto es, de ningún momento o sustancia, puede decirse que lo es aquella que tiene como predicado al mismo sujeto; porque, en realidad, tal proposición nada añade a la razón del sujeto. Como acabamos de ver, el principio: "omne ens est habens essentiam", tiene, en realidad, como predicado al mismo sujeto. Luego el principio: "omne ens est habens essentiam", es proposición que nada añade a la razón del sujeto. Luego es proposición de ningún momento o sustancia, nugatoria.

Luego al principio: "omne ens est habens essentiam", le convienen los dos primeros reparos que Suárez pone al principio: "omne ens est ens", para ser considerado como el primer principio metafísico, que es proposición idéntica y nugatoria: "et ideo", como afirma el propio Suárez, "in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis, sed est extra omnen artem" [18].

---

[16] *Met. Disp.*, d. 3, s. 3, n. 4.
[17] *Met. Disp.*, d. 2, s. 4, n. 4.
[18] *Met. Disp.*, d. 3, s. 3, n. 4.

La segunda razón de Suárez contra la opinión que coloca el principio: "omne ens est ens", como el primer principio metafísico es que de admitir esta doctrina "in omni scientia primum principium esset illud in quo subjectum scientiae de se ipso praedicaretur" [19]. Esta razón es perfectamente aplicable para demostrar que no puede ser el primer principio metafísico el que se enuncia: "omne ens est habens essentiam"; porque éste equivale al principio: "omne ens est ens", con el cual es convertible; pues, como ya hemos visto, tener esencia equivale a ser ente; todo ente tiene esencia, y todo lo que tiene esencia es ente. Luego si, por la razón expuesta por Suárez, el principio: "omne ens est ens", no puede ser el primer principio metafísico, tampoco puede serlo el principio: "omne ens est habens essentiam".

La tercera razón que Suárez aduce contra la sentencia que afirma ser el principio: "omne ens est ens" el primero de la Metafísica, es que, de admitir esta doctrina, habría muchos principios metafísicos tan notorios y evidentes *per se* como el primero, aunque no fuesen igualmente universales. Tan notorios y evidentes como el principio: "ens est ens" lo son los principios: "substantia est substantia. Accidens est accidens..." Todos ellos son proposiciones idénticas e igualmente notorias y evidentes por sí mismas. Ahora bien, si, como hemos visto, tener esencia es lo mismo que ser ente, puede afirmarse que el principio: "omne ens est habens essentiam" no puede ser el primer principio metafísico; porque, de serlo, habría en Metafísica otros varios principios de igual notoriedad y evidencia *per se* que este principio: "omne ens est habens essentiam", que se supone ser el primero de la Metafísica.

La cuarta razón de Suárez contra los que sostienen que el primer principio metafísico es el que afirma que: "omne ens est ens", es que: "Apparentius loqueretur si loco entis sumeret aliquam definitionem vel descriptionem explicantem rationem entis, eamque de ente praedicaret: nam, licet definitio et definitum in re idem sint, tamen propositio in qua definitio de definito praedicatur, non est identica, sed doctrinalis, quia in ea conceptus distinctus de confuso praedicatur" [20]. También esta razón puede presentarse contra la afirmación de ser el primer principio metafísico el que dice: "omne ens est habens essentiam". Más adecuado para ser tenido como principio primero de la Metafísica es aquel en que se afirma del sujeto su definición que el principio que afirma el sujeto de sí mismo. Como el ente, por ser concepto simplicísimo, y trascendental, no es definible con definición propia y estricta, no es posible formular el principio: "omne ens est ens", de modo más adecuado para ser tenido como el primero de la Metafísica, poniendo como predicamento de la proposición, en lugar del término ente, la definición del mismo ente. Pero, no obstante, aun resultaría más adecuada y admisible la proposición consabida si se la hubiera de tener como el primer principio metafísico diciendo: ente es lo que tiene aptitud para existir, que diciendo: ente es

[19] Loc. cit.
[20] *Met. Disp.*, d. 3, s. 3, n. 4.

lo que tiene esencia. La razón es porque siendo en realidad el mismo el predicado en una y en otra proposición, ya que, como hemos visto anteriormente, lo mismo es tener esencia que tener aptitud para existir, la segunda forma de expresar la misma realidad es más clara y, consiguientemente, preferible a la primera.

La quinta razón de Suárez contra el parecer que sostiene ser el primer principio metafísico el que afirma: "omne ens est ens", es que tal sentencia: "Videtur repugnare Aristo, dicto c. 3, lib. IV *Metaph.*, dum absolute concludit illud principium: imposibile est..., esse simpliciter omnium primum, et ad illud omnes demonstrationes resolvi" [21]. Es evidente que todo esto tiene aplicación perfecta contra quien defienda que el primer principio metafísico es el que afirma: "omne ens est habens essentiam"; porque la doctrina que sostiene esto último se opone igualmente a la del Estagirita, pues éste bien claramente enseña que en absoluto y *simpliciter* el primero de los principios y en el que todos se resuelven y se basan todas las demostraciones, es el principio de contradicción y no otro cualquiera.

Aunque el concepto o razón formal de ente sea base indispensable de toda demostración metafísica, en realidad no es verdadero principio intrínseco *a priori,* que sirva él solo para demostrar todas las verdades metafísicas. Principio primero, intrínseco y ostensivo, que él sólo sirva para demostrar *a priori* todas las verdades metafísicas, no hay ninguno. El único primer principio metafísico, no intrínseco, ostensivo y *a priori,* sino en el sentido que explica Suárez [22], y que ya hemos expuesto, es el principio de contradicción, como lo enseñó Aristóteles. El sirve de apoyo hasta a los juicios y proposiciones notoriamente evidentes *per se,* idénticos o analíticos, cual hoy se dice: el ser es el ser, todo ser tiene esencia...; porque ninguno de ellos, a pesar de su evidencia indiscutible e inmediata, subsistiría si se destruyera el principio de contradicción y pudiera ser que lo mismo fuese y no fuese simultáneamente.

Si queremos buscar un fundamento sólido e inconmovible de los primeros principios evidentes *per se,* que en orden a toda la ciencia humana, incluso a la Metafísica, sea en realidad y *simpliciter* el primero y más fundamental de todos esos principios, no tenemos otro que el de contradicción. No será fundamento y principio *a priori* y ostensivo de la razón intrínseca de los primeros principios y de las verdades evidentes por sí mismas; pero es su base solidísima y necesaria en el orden propio de la demostración indirecta y extrínseca de las mismas; demostración que prueba estas verdades haciendo ver que de no admitirlas se sigue lo absurdo, lo intrínsecamente imposible. En este sentido el principio de contradicción, y sólo él, es el fundamento supremo de toda verdad y certeza objetivas, que subsistiendo él permanecen inconmovibles, pero que si él desapareciera quedarían destruídas por completo.

---

[21] *Met. Disp.,* d. 3, s. 3, n. 4.

[22] En las proposiciones segunda y tercera, que concretan su doctrina sobre este punto.

CONCLUSIONES

Como conclusiones finales, tenemos:

1.° El concepto formal del ente es base indispensable para la demostración de todas las verdades de la Metafísica, que, por ser tales, mediata o inmediatamente, siempre se refieren al ente.

2.° Principio supremo y en cuanto tal primero, que él sólo sirva para demostrar directa, ostensivamente y *a priori* todas las verdades metafísicas, no hay ninguno.

3.° Principio supremo y en cuanto tal primero, que sirva para demostrar indirectamente y *ad impossibile* las verdades metafísicas, lo es solamente el de contradicción.

MARCIAL SOLANA

La Concha (Real Valle de Villaescusa), 10 de diciembre de 1947.

EL ENTE DE RAZON EN SUAREZ

Aun a los errores cabe encontrarles, por lo menos, el sentido de *felix*[1] *culpa*, tanto más feliz o fecunda cuanto mayor sea su elevación o grandeza. Error filosófico, es obvio que equivale a desviación en la magna aventura del hombre, en la aventura de su propio ser. Si aun de los errores filosóficos cabe hablar así, forzosamente habrá de aplicarse la adjetivación de felicísimos a los aciertos. Pero tanto en unos como en otros la captación de lo feliz va unido a la comprensión del sentido; ni errores ni aciertos filosóficos cabe verlos en su radiante fecundidad, sin descubrir el sentido de unos y otros.

El sentido de una cosa empieza a imponerse por el exterior de esa cosa, por su fenomenología, por su relevancia, que puede incluso revestir los caracteres de la moda, de lo que se llama *actualidad*. Hablar del *ente de razón*, mentarlo tan siquiera, hubiera equivalido no hace muchos decenios a caer bajo el sambenito de lo *escolástico*, de lo *medieval*, de lo puramente histórico en sentido de algo definitivamente acabado, muerto o superado. Hoy, gracias a Nicolás Hartmann, puede considerarse como dentro de la *moda*, de la *actualidad* filosófica, hablar del *ente de razón*, y esta moda cabe aludirla como el primer indicio, contornal, por lo menos, del sentido que pueda tener la problemática en torno al dicho ente.

Toda la cuarta parte de su obra, *Zur Grundlegund der Ontologie*[2], la dedica Hartmann al estudio del ente de razón, cuya problemática, bajo la pluma del filósofo alemán, aparece rubricada del siguiente modo: *Problema y posición del ser ideal.*

La rúbrica de nuestro artículo, como refiriéndose a Suárez, habla de *ente de razón* y no de *ente o ser ideal*, y aunque ambas denominaciones pudieran en su amplio sentido cubrirse la una por la otra o identificarse, no estará demás referirnos ligeramente a su diverso matiz. En la mente de Suárez lo ideal aparece aun coloreado por el sabor platónico, unido a la palabra "idea", cual homenaje a su descubridor; por ello es más justo hablar de seres de razón, que no de seres ideales. En cambio, dentro de lo moderno, y como resultado del *idealismo*, siquiera éste, en una de sus formas, reclame el más auténtico abolengo platónico, el ente ideal ha perdido u obscurecido por lo menos su aspecto de causa ejemplar o de módulo, para identificarse casi del todo con el ente de razón a que se refiere Suárez.

---

[1] Entendemos *felix* en su significación propia de *fecundo, fructífero.*

[2] Nicolás Hartmann: *Zur Grundlegund der Ontologie*, págs. 142-322 (Berlín. Walter de Gruyter & Co., 1935).

Tanto el nexo *ente o ser ideal,* cuanto el de *ente o ser de razón,* están preñados incluso para la cultura media del atractivo que ofrece lo enigmático, lo que se sabe al parecer indudablemente, hasta que se nos ocurre preguntarnos un buen día sobre el *quid* de ello. Se trata no ya de enigmas que puedan ser objeto de mera curiosidad, o sea, de enigmas de *indoctrina,* sino de enigmas de auténtica doctrina, en los que va el descubrimiento de nuestro propio ser, que empieza por el de nuestra ignorancia. Estas consideraciones, si son suficientes para interesarnos por el tema del *ente o ser ideal,* para conferir sentido al mismo, no lo son tanto, por la diversidad de matices aludida, para hacerlo respecto del *ente o ser de razón.* Vale la pena intentar dar sentido a esto último como medio para hacer actual o viva la rúbrica de nuestro estudio, y al par uno de los temas que cifran no pocos aciertos de la metafísica suareciana.

Sin pretender darle el alcance de aportación definitiva, siquiera ello envuelva una paradoja, vamos a referirnos por de pronto a la definición solemne del hombre como *animal rationale,* definición que se presenta como tópica, y si más que meridiana a primera vista, no menos enigmática cuando se pretende desarrollar. Breves consideraciones sobre la tan manida definición servirán a maravilla para conferir sentido al tema que nos ocupa. ¿Qué vendría a significar en fin de cuentas eso de animal racional? Tal la inmediata pregunta o problema que suscita dicha definición.

El fenómeno del eco, si excita incluso nuestra curiosidad, no puede jamás, una vez conocida la razón del mismo, pretender sustituir o equivaler a la voz que lo provoca, como tampoco la imagen reflejada en las claras aguas, incluso del más poético lago, puede suplantar la figura que la emite. Si la razón se redujese a mera resonancia de las cosas, a mero reflejo de su forma, de su configuración, aun dándonos incluso el colorido, sería harto poco: reducir el hombre a un eco, resonancia e incluso a un gramófono o a la superficie del más límpido lago, en verdad que es bien poco, y si eso se pretende mentar con la resobada definición, a fe que el hombre es un microcosmos muy pobre, por lo puramente espectral o fantasmagórico que lo cifra.

Reproducir las cosas de esa manera tan vaporosa e inconsistente, reduciéndolas a su espectro, puede ser grato a los estetas, para quien la belleza e incluso la realidad está en lo puramente visible o aparencial; pero si hay fenómenos, lo cual quiere decir que hay algo más que ellos, un ser que reflejase lo puramente fenomenal de las cosas sería algo harto insignificante. Si el hombre se redujese precisamente por medio de lo que constituye su esencia a espectralizar la realidad, que es lo mismo que minimizarla y aun reducirla a la pura apariencia, a la nada como quien dice, el hombre en su más alta función, en la que revela su quid o esencia, se reduciría a factor de naderías, a la nada en fin de cuentas.

Y no obstante, una antañona concepción de la verdad como adecuación o conformidad del intelecto o razón con las cosas debida al judío Isaac, parece implicar este mero reflejarse o resonar de las cosas en la razón como su acto propio, este reducirse su función a fijar *imágenes* más o menos vaporosas o inconsistentes de la realidad. Resultaría así que la razón en sus máximos logros, equivalentes a la consecución de la

verdad, no pasaría de mero espejo, eco o reflector de las cosas, función meramente pasiva, de pura imitación, y por tanto ficcional en cierto sentido. Y como la ficción es la nada, el hombre sólo a través de esa nada o ficción llegaría a la verdad, al logro máximo a que puede aspirar en las raíces mismas de su ser, en lo que cabe encontrar de permanente o esencial en el mismo.

Nada de extraño que frente a esta concepción más o menos ingenua del conocer, la cual, a trueque de salvar la realidad de las cosas, la trascendencia de lo otro y con ella la verdad-imagen [3] de nuestro conocimiento, pone en peligro la realidad de nuestro propio ser, se haya levantado al principio de una manera inconsciente, mas después conscientemente eso que se llama con palabra harto equívoca idealismo. Frente a la absorción por la realidad externa de nuestro propio ser, al reducirse la razón o intelecto a la mera pasividad de espejo, resonancia o eco, adquiere sentido la concepción idealista del conocer, en la cual se reclama para el espíritu una función activa, creadora, forjadora de su propio ser y con ello de la realidad misma en su más auténtico sentido.

Sin llegar al solipsismo, cabe afirmar, volviendo por los fueros de nuestra propia realidad, de nuestro propio ser, que el mundo de las imágenes o formaciones que constituyen nuestros conocimientos no se reduce, ni mucho menos, a la mera repetición o reflejo de un mundo de cosas en sí subsistentes, sino que se trata de un mundo de imágenes o formas "cuyo principio y origen ha de buscarse en la creación autónoma del espíritu" [4].

Ni precisa, si no es para presentar la cuestión en sus extremos, apelar al idealismo en cualquiera de sus formas, con el fin de revelar el activismo, la espontaneidad, el matiz, si se quiere creador anejo al conocimiento intelectual: ya algún místico español se había cuidado de hacerlo, enfrentando el conocer con el querer, el entendimiento o razón con la facultad volitiva. "Porque esta es la diferencia—dice Malón de Chaide—que hay entre otras, entre estas dos potencias, que la voluntad es potencia unitiva, esto es, que hace uno al amante con el amado; lo cual no tiene el entendimiento. Esto hace la voluntad, saliendo fuera de sí y pasando a lo que ama y dejando su propio ser, toma el del amado. El entendimiento ejercita sus actos recibiendo dentro de sí las especies o se-

[3] Contra la concepción de la verdad-imagen, más o menos, pero evidentemente conexionado con eso que se llama nominalismo, se opone *e diametro* Suárez, y ello tanto con su distinción tajante entre concepto formal y objetivo y la aplicación de la misma al problema de la verdad (Vide *Metaphysicarum Disputationum*, Disp. II, s. I, 1-2, y Disp. VIII, s. I, 1-3), cuanto con la explicación que presenta de la conformidad implicada por la verdad del conocimiento. Esta conformidad no estriba *in similitudine formalis imaginis seu talis repraesentationis, qualis est in formali imagine* (Disp. VIII, s. I, 6), ni la determinación objetiva en cuanto tal aneja al conocimiento es *propria aliqua similitudo* (Disp. XLVII, s. XIII, 6). El conocimiento como mera imagen o pasividad, y, por tanto, la verdad-imagen, anida en todas las concepciones nominalistas o psicologistas. A pesar de la oposición que a todo ello muestra Suárez, aún se pretende encasillarlo en tales concepciones: *Risum teneatis!*

[4] Tal es la posición del idealista marburgense E. Cassirer. Véase su *Philosophie der symbolischer Formen. Erster Teil: Die Sprache*, pág. 47. (Berlín, B. Cassirer, 1923.)

mejanzas de lo que ha de *entender y ajustándolo a su talle*. De aquí es que las cosas que valen más que nosotros, mejor es amarlas que entenderlas, porque amándolas cobramos ser más perfecto, pues el amor nos une con lo amado; y entendiéndolas parece que ellas pierden de su ser y valor, *pues las entallamos conforme a nuestro entendimiento*. Pero si son de menos valor que nosotros, mejor es entenderlas que amallas, porque con amallas nos hacemos de más bajo ser, pues cobramos el que tienen y perdemos el nuestro, y entendiéndolas las mejoramos por la razón dicha" [5].

Claramente aparece en las anteriores líneas una concepción activista del conocer frente a cierta pasividad en el amor o querer: transformamos las cosas al conocerlas, elevándolas al nivel nuestro, cortándolas por nuestra talla y mejorándolas cuando son inferiores a nosotros, mientras que nos convertimos en la cosa amada, rebajándonos a su nivel, cuando ella es de menor rango.

Algo parecido hallamos en el propio Suárez cuando lo vemos afirmar, y ello no sólo una vez, que no conocemos las cosas según en sí —*prout in se sunt* [6]—, y que en cambio el amor o la facultad volitiva tiende hacia las cosas según son en sí—*prout sunt in se* [7].

Todas estas consideraciones están haciendo cobrar interés sumo, dándole sentido más que pleno al tema del *ente de razón*. Este nexo significa en su acepción más obvia una oposición en primer lugar al *ente real*, y esta oposición incluye necesariamente un comportamiento muy distinto de la razón respecto de uno y otro ente. Ente de razón significará un ente creación de la razón, hechura de la misma en mayor o menor grado, frente al ente real, respecto del cual la tarea de la razón habrá de ser muy otra que la puramente activa o efectriz. Por el ente de razón adquirirá sentido la definición del hombre como *animal racional;* el hombre en cuanto racional no es un mero reflejo o resonancia de las cosas, sino que tiene poder creador por lo menos respecto de un mundo *sui generis*, que es la esfera de los entes de razón; el hombre en su actividad más alta o uno de las más altas por lo menos, cual es la racional, no se reducirá a puro espejo o reflector, a la mera

---

[5] Fr. Pedro Malón de Chaide: *La conversión de la Magdalena*. Parte primera, párrfo primero. (B. A. E., tomo XXVIII, pág. 284.) Ya Santo Tomás había dicho: "*et eadem ratione earum quae sunt anima inferiores, sicut res corporades, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.*" (*De Veritate*, Q. XXII, art. XI. Opera Omnia, ed. Vivès, t. 15, p. 164.)

[6] Esta frase o afirmación de Suárez recordamos haberla leído varias veces en las *Disputaciones Metafísicas*. Citaremos por de pronto el texto de la disp. XI, s. II, 10, que dice así: *homo non concipit res per proprias earum species, et prout in se sunt*, y el de la disp. XLVII, s. III, 5, que reza: *quia non valemus concipere res prout ipsae sunt.*

[7] Suárez: Disp. XLVII, s. XIV, 4: *quia amor tendit ad res prout in se sunt.* También Santo Tomás afirma *cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit.* (*De Veritate*, Q. XXIII art. II, y asimismo aparece la misma idea repetidamente en la Q. XXII, art. XI. Opera Omnia, ed. Vivès, t. 15, págs. 176, 163 y 164. Más claro aún en la *Summa Theologica*: "*Sed amor est in vi appetitiva quae recipit rem secundum quod est in se.*" (Ia. IIae, q. 27, art. II, ad. 2m.)

actitud pasiva de recibir y reflejar algo, sino que será capaz de crear un mundo que puede incluso ser maravilloso a más de nuevo, o sea el mundo de los entes de razón.

Si este mundo no es para algunos filósofos sino un mundo neutro e indiferente a la existencia, o sea el mundo de lo matemático, para otros en cambio abarcará las esferas de la ciencia, del arte, de los mitos y del lenguaje.

Vemos cómo en torno del ente de razón, que equivale a decir de la razón o intelecto como creadores, se enraciman cuestiones y cuestiones, que empezando por la atañente a la esencia misma del hombre en cuanto expresada por la manida fórmula *animal racional,* continúan por las que versan en torno al ente matemático, a la esencia del arte, de los mitos, del lenguaje y de la ciencia en cuanto estructura máxima de la razón o del pensar.

Que la razón o intelecto sean o no creadores, es línea divisoria entre el nominalismo, psicologismo y positivismo por una parte y toda clase de idealismos: la aceptación de uno u otro de aquellos extremos, puede decidir para deslizarnos por una u otra pendiente.

Mas si ambas vertientes son inaceptables ¿cabrá sólo superarlas, como pretende el existencialista Jaspers, recurriendo a la libertad, cual el único sendero de lo trascendente? [8] ¿No cabrá una concepción del ente de razón en que se salve la mismidad humana, el hombre intelectual o razonante como activo, sin que se absorba o anule por ello la realidad entera, reduciéndose en mayor o menor grado a pura creación mental?

Si ha cobrado con la anterior pleno sentido el tema y la problemática en torno del ente de razón, nos resta justificar lo mismo respecto del tema en Suárez. Ya adelantamos que los grandes aciertos como los grandes errores filosóficos tienen sentido: la cuestión está en dar con él. Es un hecho histórico que Suárez estudia de propósito el ente de razón: a él dedica la última de sus disputaciones metafísicas. Supuesto el carácter archifilosófico de la obra, lo tiene ciertamente por su sistematismo incomparable, no puede menos de tener un sentido profundo el estudio del ente de razón en el autor granadino, aunque no sea otra cosa que por engarzarse el tema dentro de la metafísica. Los aciertos cómo los errores de Suárez al desarrollar la temática del ente de razón, como enlazada en la sistemática filosófica, habrán de convertirse en aciertos o errores magnos.

Sin tener la misma importancia que este motivo, hemos de mentar en orden a dar actualidad al tema, la polémica en torno a un Suárez nominalista y aun psicologista. Aunque tal polémica carezca de todo sentido, siendo meramente histórica o pasajera, como no teniendo otro motivo que la pura, no ya digamos incomprensión, sino ligereza y falta de la más elemental seriedad científica [9], no consideramos ocioso aludir

[8] K. JASPERS: *Philosophie;* tomo I, cap. IV, págs. 212-239. (Berlín, Springer, 1932.)

[9] La incomprensión de todo lo que se refiera a Suárez es algo impuesto por la levedad del vivir moderno de ritmo completamente avital, por lo extremosamente ace-

a la misma, aunque solamente sea para que no vuelva a reproducirse.

No puede ponerse en duda el realismo de Suárez, pero también es indudable su idealismo: incluso pudiera presentársele, y con razón, como un antecedente del idealismo alemán. Entre los influjos que originan esta gran corriente, la más notable del pensamiento filosófico moderno, cabe encontrar una pervivencia de la magna obra de Suárez, representada por sus *Disputaciones metafísicas*. Por lo demás se nos antoja evidente que el sistematizador de la Metafísica, de inclinarse a una de las dos vertientes, nominalismo-psicologismo-realismo o idealismo-realismo, habrá de ser hacia esta segunda. De todos modos, en la disyuntiva Suárez nominalista-realista y Suárez racionalista-idealista, los aciertos o errores del filósofo granadino en torno del *ente de razón* han de decir no poco.

Queda así recortado, a través de esta colación de sentido, el tema que enuncia la rúbrica de nuestro estudio, o sea: *El ente de razón en Suárez*.

* * *

Aquello de que *segundas partes nunca fueron buenas* quizá se ocurriera para significar la finitud y debilidad del hombre; pero éstas apenas si cuentan en el genio. El ocaso del sol se mitificó imaginando su hundimiento en el océano, como un buscar el lenitivo restaurador del baño tras la ardorosa carrera, que exige el consiguiente descanso. En las *Disputaciones metafísicas* del filósofo español, obra verdaderamente genial, ni hay segundas partes, sino tan sólo por razón del ingente volumen que el todo hubiera requerido, ni indicio de cansancio en la carrera del gigante.

Sale la segunda parte de las *Disputaciones metafísicas sine cunctatione*, sin tardanza ni demora alguna, como el mismo Suárez lo nota expresamente [10] respecto de la primera. Respondiendo a la unidad de la filosofía, cuyo más egregio logro son las *Disputaciones de Suárez*, la segunda parte de éstas forma con la primera un todo sistemático de la mayor perfección imaginable, lo que no equivale en modo alguno a decir que la dicha obra sea ni pretenda serlo un sistema cerrado de la *causarum scientia*. En la carrera o empresas del gigantesco Suárez son las *Disputaciones metafísicas* algo así como el fruto dorado, en plena dehiscencia, que por sí solo se cae del árbol esplendoroso del saber para fecundar indefinidamente la inteligencia humana.

---

lerado: menos mal que si no se proclama cínicamente esa incomprensión, por lo menos no se oculta. Que haya autor, sedicente filósofo, que en menos de un lustro lanza libros de síntesis sobre San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, etc., etc., es la mejor nota no ya sólo de la incomprensión más completa respecto de esos grandes autores, sino de la incapacidad, incluso de la *scientia nesciendi*. Otro tanto está sucediendo con la mayoría de quienes hablan de Suárez. Por eso, no obstante haber salido tamaña cantidad de infolios de la pluma suareciana, cuando se pregunta sobre las aportaciones filosóficas del doctor eximio, hay que limitarse al dato de la *enormidad* de su producción literaria: de lo demás, *nada se sabe*.

[10] Véanse las primeras líneas de la *Brevis admonitio* con que Suárez prologa dicha segunda parte.

Tema de la última de las disputaciones con que se cierra la segunda parte y el todo de la obra suareciana es el ente de razón. Aparece dividida la misma, siguiendo el ritmo temario común a todo el tratado, en seis secciones. Si tema *ex professo* el ente de razón de la disputación quincuagésima cuarta, ello no quiere decir ni mucho menos que se ocupe Suárez por primera vez del mismo al final de su obra: la complicación, nota característica de los problemas filosóficos, de los cuales cabe predicar que *todo está en todo,* había exigido el que Suárez tratase por alusiones más o menos extensas y no poco interesantes, del ente de razón en diversos lugares de su obra. Refiriéndonos a los principales en que aparece tratado con alguna extensión y por algo más que alusiones el dicho tema, citaremos las disputaciones primera (introducción a la metafísica), sexta (unidad del ente), séptima (distinción), cuadragésima séptima (relación) y quincuagésima primera (ubi o estar en). Estas, algo más que alusiones, no han hecho otra cosa que preparar el estudio sistemático del ente de razón, presentándolo en su contorno, en sus enlaces con los temas capitales de la metafísica. Dicho estudio, por tanto, ha adquirido relieve filosófico, suscitando interés y aun haciéndose imprescindible, al convertirse, a través de esos enlaces, en terreno de amplia problemática, en tierra de enigmas que reclaman la consiguiente exploración.

Inicia Suárez el adentramiento en ese territorio plagado de esfinges por medio de una especie de introducción al parecer sin sentido alguno, de puro carácter propedéutico. Alguien podría equipararla a un templar los instrumentos para empezar la sinfonía, o a un colocar los andamios a fin de empezar la construcción; ambas cosas, si necesarias, deben desaparecer sin herir el oído ni la vista del espectador que oye la primera o contempla la segunda. Más tales introducciones continúan una tradición escolástica, en la cual radica lo más original del escolasticismo. Al adoptar ésta la forma de comentario, parece que renunciaba *ipso facto* a la originalidad, sobre todo a una originalidad de altos vuelos, y especialmente a la novedad en la sistematización. Mas pronto llegan a ser norma en esos comentarios escolásticos las consideraciones introductorias o propedéuticas, en las cuales se trata de trazar la arquitectónica del texto comentado, y lo que es mucho más digno de nota, cuando tal arquitectónica o sistematización falta, el comentario se encarga de crearla. De este modo alcanzan los comentos escolásticos originalidad aun en lo sistemático, que era el terreno donde al parecer les estaba más vedado alcanzarla.

Respondiendo Suárez a esta costumbre y al sistematismo de toda su obra, traza en esa introducción la sistemática general del tema que va a estudiar. Esa sistemática general es la respuesta a este problema: ¿A qué rama filosófica o no filosófica del pensar pertenece el ente de razón? ¿Qué doctrina o ciencia ha de estudiarlo? El problema tiene para Suárez un antecedente que revela la necesidad y aun el dramatismo que en torno de él se cierne. Suárez había negado, al ocuparse con el obje-

to de la Metafísica en la disputación primera [11], que el ente de razón estuviese incluído en el objeto propio y directo de aquélla; aún más, y esto interesa no poco, llega a sentar, como opinión propia—*ut ego existimo*—que los dichos entes de razón no pertenecen de por sí y primariamente a ciencia alguna, puesto que no siendo entes, sino más bien falta de entes, no son de por sí escibles [12]. Y, no obstante afirmaciones tan decisivas, Suárez va a estudiar el ente de razón de propósito, siquiera sea confinalmente, en los aledaños o a la terminación de la metafísica. El problema de la encardinación o encaje del ente de razón dentro de una rama del saber reviste para Suárez dificultad especial, teniendo en cuenta tanto su *realismo científico*, indiciado en la opinión que acabamos de transcribir [13], cuanto lo que pudiera denominarse su *realismo metafísico*: Suárez afirma taxativa y solemnemente que el objeto adecuando de la metafísica es el *ente en cuanto ente real*—*ens in quantum ens reale*—, modificando o aclarando, si se quiere, de un modo realista lo que Aristóteles había señalado como objeto de la filosofía primera, al sentar que ésta versaba sobre el *ente en cuanto ente*—περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν [14]. Se presenta así el ente de razón ya desde este su propedéutica como algo erizado de problemas, los cuales se entrecruzan con los que surgen en tropel al solo nombre enigmático de metafísica. Estos, si aún siguen, habían de alzarse mucho más en la época de Suárez, entre cuyos aciertos indudables se cuenta el haber hecho algo de luz en esa tierra plagada de esfinges de lo metafísico.

Un medio siglo antes de publicar Suárez su obra, reputaba Vives el nombre de metafísica cual forjado para cohonestar con su dignidad o excelencia una serie de ficciones o ensueños de los filósofos, que, ignorando la naturaleza real y sabiendo de ella menos que los rudos campesinos, fingieron otra de *relaciones, hecceidades, formalidades, ideas de Platón* y monstruos que ni ellos mismos entendían y, desde luego, era ajeno todo ello a la realidad creada por Dios [15].

Medio siglo después de publicarse la obra suareciana protestaba el luterano holandés Revius [16] del auge que había tomado la metafísica, precisamente por influjo del filósofo granadino, siendo así que aquélla no pasaba de ser una especie de cajón de sastre o mezcolanza de gérmenes de todo género—πανσπερμία—tomados de la filosofía natural, de la

---

[11] Disp. I, sec. I, 2-6.

[12] Disp. I, s. I, 6.

[13] Esta opinión la repite en la introducción al estudio del ente de razón al afirmar que, siendo los entes de razón algo así como sombra de entes, ni son *per se scibilia*, ni de ellos *datur scientia*.

[14] Aristóteles, Metafísica E, cap. I al fin, 1026 a.

[15] VIVES: *De disciplinis*. Lib. V, *De causis corruptarum artium*, pág. 164 de la edición de Nápoles, tip. Simoniana, 1754.

[16] JACOBUS REVIUS: *Suárez repurgatus, sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suárez*. Lygduni Batavorum, apud F. Hegerum, 1644. Se trata de un libro que, incluso por su formato, se presenta cual ingente ladrillo de 1.128 páginas. Pretende ser un acribillamiento total de las *Disputaciones Metafísicas de Suárez;* lo extremoso del mismo es motivo para calificar casi casi de Zoilo al autor holandés, sin que esto equivalga a negar valor a la obra.

ética y de la lógica [17]. Ilustra después Revius esta opinión refiriéndose al jesuíta Arriaga, el cual, tras negar en su *Curso filosófico* que el ente de razón constituya el objeto de la lógica, para que los conocimientos sobre el mismo no anden vagando fuera de techo, pernoctando a la inclemencia del tiempo—*sub Iove frigido*—, les concede un rinconcito en la metafísica. Contra esto opone Revius que lo afirmado sobre el ente de razón habría de extenderse con igual derecho a todas las cosas, que no se han procurado aún domicilio en ciencia alguna, las cuales habrían de ser recibidas en la metafísica hasta tanto que se les proporcionase; mas de ahí resultaría el convertir la metafísica en una especie de asilo o depósito de mendigos, en un verdadero πτωχοδοχεῖον; aunque podría añadirse que no todas las cosas que así habían derivado hacia la metafísica careciesen de domicilio propio, sino que más bien fueron criminalmente arrancadas a la lógica, a la física, a la ética y a la teología [18].

Vemos cómo el problema que se plantea Suárez sobre la inclusión del ente de razón dentro del ámbito de la metafísica se presentaba incluso pletórico de resonancia en su tiempo, trascendiendo la cuestión al contenido mismo de la metafísica o a la existencia de ella.

Suárez resuelve la cuestión estimando como perteneciente al papel o quehacer metafísico el ocuparse con lo que es común y general a los entes de razón. El conocimiento y saber de esto es necesario a las ciencias o doctrinas humanas. Apenas si podemos hablar sin echar mano de los mismos, ya en la metafísica, ya en la filosofía, ya en la lógica, ya en la teología misma. Lo interesante de este razonamiento es la afirmación primera, o sea, el que los conocimientos generales o comunes sobre los entes de razón son necesarios para las diversas ramas del saber. Ello equivale a ver en ellos una especie de saber fundamentante de la ciencia en general, saber que con razón había de atribuirse a la metafísica como objetivo propio de la misma. Ya en la sección cuarta de la disputación primera se había asignado a la metafísica el papel o función de fundamentar las ciencias particulares, y el ocuparse con el ente de razón caerá, en fin de cuentas, dentro de tal papel [19].

Si queda admitido el ente de razón dentro del pomerio metafísico, no podría aceptarse la opinión de quienes lo incluyen dentro de la lógica. Esta opinión se presentaba bajo dos formas: según una, la lógica tenía por objeto el ente de razón, así, sin más ni más o restricción alguna;

---

[17] Revius: Ob. cit., segunda y tercera página del prólogo dedicatoria.

[18] Revius: Ob. cit., p. 6.

[19] Sin razón alguna critica Revius los argumentos que aduce Suárez, para el cual el ente de razón sería algo así como una especie de fenomenología o sombra del ente real. Recurre el filósofo holandés en su refutación a la irrisión incluso: la metafísica clamaría contra ese cargar con los mochuelos que no caben dentro de ciencia alguna; además, si lo que es sombra del ente ha de entrar en la metafísica, se seguiría que también habría de disputarse en ella de *umbra asini*. Ni puede admitirse, añade Revius, que la metafísica trate del ente de razón, no como de objeto propio, sino para excluirlo de sus confines, porque esto equivaldría a admitirle primero para rechazarlo después, y contra esto clama el adagio *turpius eicitur quam non admittitur hospes*—resulta más vergonzoso echar que no admitir o recibir un huésped—(Revius: Ob. cit., págs. 1.089-1.090).

según la otra, la lógica se ocupaba no con el ente razón en común o general, sino con el ente de *razón lógico*. Suárez rechaza tal sentencia sin distinguir las dos formas de la misma; considera como error *dialéctico* el atribuir tal objeto a la lógica o dialéctica, ya que el fin de esta ciencia no es otro sino el dirigir y artificiar o reducir a orden las operaciones racionales del hombre, las cuales no son entes de razón, sino entes reales. Mas ello no es obstáculo para que la dialéctica entre en contacto con algunos entes de razón que están conexos con su objeto.

Se ha querido ver en este texto de Suárez sobre el objeto o cometido re la lógica ciertos matices psicologistas, los cuales rimarían con la acusación general de nominalismo a que nos hemos referido anteriormente.

Tal acusación no puede basarse realmente sino en el desconocimiento de la doctrina de Suárez, y aun en la incomprensión del dicho texto, considerado incluso aisladamente. Suárez, no habiendo escrito nada sobre la lógica, se ocupa con el objeto, objetivo o fin de esta disciplina tan sólo ocasionalmente o sea, para destacar o poner de relieve el objeto de la metafísica. Esa ocasión se le presenta a Suárez en diversos lugares de sus disputaciones e incluso en el tratado *De Anima*.

Ya en el *Indice a la metafísica de Aristóteles* (lib. II, cap. III) afirma Suárez que el objetivo de la lógica es el *modo del saber*, habiendo sido denominada por Aristóteles, teniendo en cual tal objetivo, *modus sciendi* Ese *modus sciendi* se investiga en la lógica como fin u objeto de la misma.

Tiene el lógico—afirma Suárez al principio de la disputación metafísica primera—que estudiar las relaciones o denominaciones de razón no directamente sino indirectamente, o sea como consecuencia de su papel que consiste en dirigir y ordenar los conceptos reales de la mente, de los cuales se derivan esas denominaciones y en los que esas relaciones de razón se fundan [20].

Más expresamente vuelve sobre lo mismo Suárez en la misma disputación, afirmando taxativamente que la dialéctica o lógica trata de por sí y propiamente sobre el *modo de saber—modus sciendi—*, el cual se funda en las cosas mismas. No atañe al dialéctico o lógico tratar de la esencia en cuanto tal, tarea propia del metafísico, sino del modo como ha de ser concebida y declarada distintamente por medio de la definición esa esencia o naturaleza real. De igual modo, el metafísico se ocupa con las distinciones de las cosas, según que están en las cosas mismas; el lógico, en cambio, del modo o manera de concebir y exponer las distinciones de esas cosas [21].

Era ocasión a propósito para volver sobre el mismo tema el estudio metafísico de los predicamentos o categorías, tradicionalmente incluídos de algún modo, aunque no exclusivamente, dentro de la lógica, correspondiendo a la inclusión del tratado aristotélico o seudoaristotélico de las *Categorías* dentro del Organon. Suárez se enfrentará de nuevo en el proemio de la disputación trigésimonona con tal cuestión, afirmando ro-

[20] Disp. I, s. I, 7.
[21] Disp. I, s. IV, 26-29.

tundamente que la lógica no trata de los predicamentos como cosas o realidades o sea, para investigar la naturaleza o esencia de esas cosas, sino que se refiere a ellos en cuanto arte directivo de las operaciones mentales, en orden a que éstas se realicen con arte y razón. Trata, por consiguiente directamente y *per se* de los conceptos mentales, en cuanto dirigibles por arte, o sea, se ocupa de la forma y ordenación de los conceptos en cuanto ello puede alcanzarse por arte. Eso sí, como los conceptos versan sobre las cosas y en ellas se fundan indirectamente, se ocupa la lógica de algún modo con realidades o cosas, y no para declarar sus esencias o naturalezas, sino para coordenar los conceptos mentales.

Salta a la vista que Suárez no hace objeto de la lógica las operaciones de la mente en cuanto tales ni mucho menos, ni aun los mismos conceptos mentales, ya formales, ya objetivos, sino el *modus sciendi*, el modo del saber, equivalente a la dirección, forma u ordenación de esos conceptos; como tampoco se ocupa dicha disciplina, en el sentir de Suárez, con las realidades, naturalezas o esencias de las cosas, sino tan sólo indirectamente, en cuanto esas realidades fundamentan la ordenación de lo conceptos o, mejor, su dirigibilidad.

Esta concepción suareciana de la lógica, en sus relaciones con la metafísica y con el ente de razón, no se puede decir que sea de la edad madura del filósofo granadino, sino que ya aparece en sus años mozos, a los cuales pertenece la mayoría del tratado *De Anima*, basado, a partir del capítulo XIII del libro I, en las explicaciones juveniles de Suárez. En dichas explicaciones atribuía ya Suárez el ente de razón al metafísico y no al lógico, por considerar función de la metafísica el distinguir los entes reales de los de razón y el investigar la entidad de éstos. Los entes de razón resultan, en cuanto tales, algo extrínseco al fin primario de la lógica [22]; el objeto o fin primero de ésta estriba, ni más ni menos, que en dirigir la especulación en cuanto tal, y en este aspecto se presenta como algo distinto de las artes, las cuales son de por sí prácticas [23].

Resulta más que meridiano que en la opinión de Suárez sobre el objeto de la lógica no se puede encontrar el menor indicio de un prepsicologismo, ya que jamás se le ocurre ni de lejos afirmar que la lógica se ocupe con las operaciones mentales en cuanto imágenes concretas o reales de las cosas, fundiendo así la psicología con la lógica, ésta absorbida por aquélla. Mas para alejar aún la menor sospecha de un nominalismo psicologístico en Suárez, no resultará redundante añadir que el Doctor Eximio distingue expresa, aunque ocasionalmente, en las mismas *Disputaciones metafísicas* entre la función, papel u objeto de la psicología y el de la lógica.

Tras haber afirmado que el papel del dialéctico es el de dirigir y ordenar los conceptos de la mente asigna como función del filósofo, o psicólogo diríamos hoy, el especular propiamente y *per se* las operaciones del entendimiento, no sólo las directas, sino las reflejas también [24]. Y por

---

22 SUÁREZ: *De anima*, lib. IV, cap. III, 22.
23 SUÁREZ: *De anima*, lib. IV, cap. IX, 14.
24 Disp. I, s. I, 6.

si esto no fuera bastante para distinguir entre la consideración psicológica y la lógica en los actos de la mente, encontramos algo notable al mismo propósito al resolver Suárez el problema de qué disciplina o disciplinas hayan de ocuparse con la ciencia en cuanto tal. Sobre la ciencia cabe una consideración puramente especulativa, en la cual se investiga qué sea la ciencia dentro de la esfera del ser y cuáles sean sus propiedades en este aspecto. Tal investigación, en la cual aparece la ciencia como cierta cualidad espiritual y hábito de la mente, o como operación de tal condición o naturaleza, atañe indudablemente a la filosofía natural en la parte que se ocupa del alma, o sea a la psicología. Pertenece, en cambio, a la lógica la consideración de la ciencia en cuanto es cierto artificio o forma artificiosa, directiva de los conceptos mentales; el lógico no estudia en la ciencia su cualidad operativa, sino su artificio [25].

En este primer ataque de Suárez a la espinosa problemática del ente de razón ha logrado encajarlo dentro de la metafísica, señalando al propio tiempo los vértices de distinción entre tal esfera y la lógica. Mas lo que importa relevar, dentro de la magnífica construcción sistemática suareciana, es cómo esta parte de una serie de dualismos, que se van superando para salir de ellos triunfante la unidad de la filosofía dentro de una construcción sistemática inigualada. A través de las disputaciones metafísicas hanse ido venciendo los dualismos de lo fundamental y fundamentante, de los entes precisiva y positivamente inmateriales, e incluso el más difícil de todos, el de los seres espirituales y de los materiales, el de la materia y del espíritu, dándose a todo ello cabida, como exigido todo por el ser en su despliegue y en sus dos culminaciones; el ser o ente trascendental y el ser o ente trascendente o infinito, Faltaba que superar el heterotetismo o dualismo entre el ente de razón y el ente real haciendo no sólo posible, sino exigida su convivencia dentro de una sola disciplina, o sea, la metafísica. Suárez lo intenta y lo alcanza en su última disputación, que puede denominarse por ello magnífico cierre de toda la metafísica; al par queda debelada toda posible intromisión y aun más toda absorción de lo metafísico por lo lógico. En la pugna antañona entre estas dos disciplinas, si el mundo filosófico anterior a Suárez, con sus tendencias nominalísticas, se había declarado por la lógica, si posteriormente y como cúspide del racionalismo Kant decidirá el problema en favor también de la lógica, de la ciencia racional o del logos, yérguese la figura de Suárez como señera defensora de un realismo metafísico, cual directriz única capaz de llevarnos a la unidad de la filosofía.

Cierto que la obra de Suárez representa mucho más que su propósito, que los márgenes de la misma, diseñados en la disputación primera o introductoria: Revius ha querido ver no pocas contradicciones en la sistemática suareciana basándose en esto precisamente. Pero quien ha conquistado la unidad de la filosofía justo era que ampliase el pomerio de la ciudad de que partiera para realizar su conquista. Suárez parte de un concepto de lo metafísico plagado de dualismos, que el sistematismo de

[25] Disp. I, s. IV, 30.

su metafísica supera haciendo de ésta el meollo de lo filosófico, lo cual debe ser algo uno con mayor razón que cualquiera otra disciplina. Los conceptos de *objeto, materia, sujeto, fin, objetivo,* etc., no pueden tener la misma significación en las ciencias particulares que en la reina del saber o filosofía, la cual ha de fundamentar esas ciencias; el desarrollo de la metafísica de Suárez exigiendo llegar a ser lo que de hecho es, resultará la mejor demostración de esta tesis. Suárez, que había excluído expresamente en su disputación primera e introductoria el ente de razón del ámbito de la metafísica, se ve obligado, al fin, a darle acogida en ella, so pena de romper la unidad de lo filosófico. El ente de razón, si se concibe como algo aparente, como algo ficticio, no puede entenderse esa aparencia sino por comparación a la realidad que bajo la misma se encubre. A través de este pensamiento de Suárez, que se lee en la introducción al estudio del ente de razón, se nos muestra éste como una especie de fenómeno respecto de lo real; ahora bien, en el fenómeno la razón de ser está en la realidad, que por una parte encubre, al tiempo que por otra parte revela. El estudio del ente de razón constituirá como una especie de fenomenología de la realidad. Sólo en nustros tiempos, y por un predominio de la lógica, por uno de tantos logicismos más o menos arraigados en Kant, ha podido intentarse una fenomenología, no ya sólo como ciencia autónoma, sino cómo la filosofía por excelencia. Lo absurdo de tal posición queda mostrado por el análisis mismo del fenómeno en cuanto tal. Si el fenómeno es algo, si merece consideración de algún género, es precisamente por su ser o esencia de fenómeno, y ésta estriba en aludir necesariamente a otra cosa que, como hemos dicho antes, el fenómeno encubre, al mismo tiempo que desvela. Una ciencia substantiva o autónoma así como una filosofía fenomenológicas, implican un contrasentido: el contrasentido que sería para Suárez una ciencia o una filosofía de los entes de razón, de los cuales de *por si non datur scientia,* ya que una ciencia umbrátil, aparencial o ficticia, lo más que que puede ser es una *como si* ciencia, empleando la terminología del ficcionista Vaihinger.

* * *

Si la serie de dificultades o aporética del ente de razón en su encaje sistemático han sido no pocas, no representan con todo sino el preludio de las que suscitará su esencia o naturaleza, sus causas, su división y el estudio de cada una de sus clases en sus relaciones. Suárez acomete tan espinosa tarea empezando por ocuparse en la primera sección de la disputación quincuagésima cuarta con los dos interrogantes básicos y primarios sobre el ente de razón, sintetizados en el *an sit* y *quid sit* tradicionales.

La pregunta *an sit,* equivalente a si existen entes de razón, si no se entiende como puramente retórica, representa a primera vista el más flagrante atentado a la lógica, no ya en su coherencia, sino en sus principios, puesto que equivale a preguntar si existe la nada, la cual evidentemente se cuenta entre los entes de razón más típicos. Si el ente de razón se presenta obviamente como *lo que no es,* preguntar si existe equi-

vale al contrasentido de negarlo por la misma interrogación o problema. Aun admitiendo que se pudiera salvar esta *contradictio in terminis*, vendría el problema de su necesidad o sentido: sería necesario o tendría algún sentido por exigirlo, v. gr., las ciencias en cuanto tales o el entendimiento para concebir las cosas reales o verdaderas; empero que las ficciones sean precisas para una u otra cosa, o bien para las dos, es algo que no se alcanza. Tal la aporética que Suárez toca en torno al *an sit*, del ente de razón.

Mas, por otra parte, si los entes de razón ni existen, ni son algo más que nada, que la pura contradicción o antinomia, las creaciones de la razón se reducirían a eso, a la nada o algo menos aún que ella, si cupiese; el hombre, en cuanto racional, en cuanto forjador de entes de razón, sería a lo más un hacedor de naderías, de paradojas o puras antinomias. Además de esto, los entes de razón se dicen de un modo absoluto: hay un sinnúmero de palabras acuñadas para ello, y éstas deben mentar algo. Empezando por vocablos tales como *nada, ninguno*, continuando por otros como *vacío, hueco, oquedad*, y terminando, en fin, por otros como *ceguera, pecado, falta, mal* todos ellos parecen mentar algo consistente, absoluto, substantivo, lo cual quizá exige verdadera entidad o existencia en los entes de razón, ya en cuanto creaciones auténticas mentales, ya incluso como independientes del puro conocer, en cuanto éste pudiera no pasar de un mero espejo de lo real.

Tales los alegatos del proceso en torno a los entes de razón, cuando se trata de llegar a una decisión sobre su *existencia, ser, realidad* o *cualidad de dados*. Y este proceso es harto antañón: la falta de flexibilidad en lo que pueda mentarse por esas palabras de *ser, realidad, darse, existir*, llevó a la rigidez del ser o ente de los eleatas, que corta la investigación filosófica en sus raíces, negando la posibilidad de toda alteridad, de todo género de heretotismo, aun el de la sombra o apariencia, el de lo umbrátil o aparencial, reduciendo esto a puro error de los sentidos.

Si por el lenguaje llegamos fenomenológicamente a la realidad o idealidad significada, los vocablos se presentan aquí en abundante fenomenología reclamando el *ente de razón* como algo que acabe con la rigidez parmenídea, reducida a esos dos principios, al parecer meras perogrulladas, pero que imposibilitan cualquier avance en el conocer, al hacer imposible toda alteridad y todo cambio:

Lo que es, es.
Lo que no es, no es.

Los vocablos que mientan relaciones, accidentes, cambios, apariencias, implican un *si es no es, un no ser que es* o un *ser que no es*, un *ser* restringido o *secundum quid*, frente al ser *absoluto* o *simpliciter*. Y sin duda basándose en esta fenomenología verbal, indiciadora de una realidad con matices en su raíz más profunda, que es el *ser* o *existir* de la misma, los filósofos atomistas llegan a esa magnífica creación del vacío, del espacio absoluto o imaginario, que entrará en la constitución de todos los cuerpos y en la compostura o traza del universo todo, haciendo

posibles los cambios, la unidad surgida de diversidad de átomos y la unidad del mundo.

Ese vacío o espacio absoluto de los atomistas se distinguiría del pleno, del lleno, de lo macizo, pero reclamaría para sí el *existir, el ser, el darse,* pues de la misma manera que se afirma que existe, es o se da lo lleno, puede también decirse que existe, es, se da o hay vacío.

Con la creación de este espacio absoluto se llega a un heterotismo radicalizante, en la entraña misma del ser, que hace posible la investigación filosófica auténtica, entendiendo por tal aquella que puede culminar en sistema, y ese espacio absoluto o imaginario, ese vacío, es sencillamente un *ente de razón.*

En la misma categoría entra el *límite,* que en la corriente pitagórica se considera como uno de los dos elementos, con el cual se trata de explicar la composición de todas las cosas; y finalmente, la *privación* en el hilemorfismo aristotélico, especie de tercer principio, que como elemento catalizador entra en el engendrarse o *fieri* de los cuerpos, pero no en la cosa ya constituída o engendrada.

No se puede negar, por tanto, la aplicación al ente de razón de los términos verbales *existir, ser, darse, haber,* si no es padeciendo equívoco en el empleo de esas voces, como muy bien dice Suárez. Esas voces no pueden significar sólo y exclusivamente el ser absoluto, el existir absoluto, el darse absoluto, y ni aun siquiera el ser a parte rei, en la realidad con independencia de la razón. El ser de esos entes, el darse de los mismos corre parejas con la capacidad de ser o existir propia de ellos, de la misma manera que la capacidad de existir, de ser o de darse de la sombra es algo *sui generis* y muy distinto del ser o realidad que la produce[26].

Todo lo anterior da sentido al problema de si existen los entes de razón y del qué sean los mismos, así como también muestra a las claras que existen, se dan o hay entes tales. Prepara también el problema de la esencia o *quid sit* de los entes de razón; antes de entrar en él, acota el mismo determinando a qué entes de razón se refiera, y sobre qué entes de razón se plantee tradicionalmente la cuesitón de su esencia. Porque es obvio que se puede llamar ente de razón lo mismo al vacío o espacio absolutos, a la ceguera o cojera, al cáncer, al pecado, al estraperlo y a las cantidades imaginarias, que a la traza de un arquitecto o de un relojero, a las fantasías de un poeta y a las demencias de un alienado.

Para acotar el problema, parte Suárez de la consideración gnoseológica, harto frecuente en sus obras, según la cual en todo conocimiento además de hallarse lo conocido en el cognoscente por inhesión en virtud del llamado concepto formal, lo conocido termina también el conocimiento objetivamente, como algo que sale al paso, tropezando en ello la facultad cognosativa y terminando el preñado mental del conocer. Esto constituye el concepto objetivo, mediante el cual cabe decir que lo conocido se halla objetivamente en el sujeto cognoscente.

Ese objetarse, estar presente como término o ser objetivo de lo co-

[26] SUÁREZ: Disp. LIV, s. II, 7.

nocido, unas veces agota, por decirlo así, todo el ser de lo conocido, reduciéndose éste al mero objetarse, mientras que otras lo que se objeta a la mente posee realidad verdadera y auténtica, totalmente independiente del mero objetarse o ser de objeto. En el primer caso tenemos el ser o ente de razón, en el segundo el ser real.

Se denomina el ente meramente objeto o que se agota en el objetarse u objetivarse; ente de razón con todo derecho, porque este objetarse le viene de algún modo de la razón, en ella se verifica y carece de otra manera, modo o matiz de ser que el puro objetivarse en la dicha facultad racional. En cambio, lo conocido en el segundo caso se llama real, porque el ser real es lo que conviene al mismo simple y primariamente, mientras que el objetivarse, el colocarse ante la razón es algo puramente extrínseco o accidental al dicho ente.

Esta concepción gnoseológica, que no sospecha siquiera las dificultades que presentará un día el idealismo con sus tajantes afirmaciones, *ningún sujeto sin objeto, como ningún objeto sin sujeto, y una cosa conocida independiente del sujeto, sería un objeto sin sujeto, conocido y desconocido al par,* no las sospecha porque las ha previsto implícitamente en sus profundos análisis sobre temas al parecer tan extraños como lo relativo, y al preverlas así, han quedado definitivamente resueltas.

A través de la disputación metafísica cuadragésima séptima, en la cual estudia Suárez maravillosamente la relación, aprendemos que el término de una relación no se agota por el ser de término, ni aun tampoco ha de ser necesariamente algo relativo, sino que puede ser, y de hecho lo es muchas veces, algo absoluto. Por ello, el ser conocido, el ser de objeto en las cosas no agota, ni mucho menos, todo su ser, que puede ser y de hecho es en los seres reales algo absoluto, que ni se transforma ni cambia con el conocimiento; para las cosas reales el ser conocidas es algo puramente accidental o extrínseco, una denominación extrínseca, mientras que por el contrario la ciencia, el conocer, implica una relación nada menos que trascendental con el objeto del conocimiento. Evidente que para ser una cosa conocida ha de ser objeto, y para nosotros las cosas son o no son, en cuanto se objetan o dejan de objetarse; pero esto no quiere decir ni mucho menos que el ser *para mí* de una cosa agote el ser de la misma, sin que ella sea independiente de ese mero objetarse; antes bien, el objetarse implica ese ser independiente de la cosa, y el verdadero problema se plantea cuando ese objetarse es el único ser de la cosa conocida.

En la concepción suareciana la realidad no plantea problema por su independencia o alteridad respecto del sujeto cognoscente; lo plantea, en cambio, el ente de razón, cuyo ser se reduce a objetarse. La posición de Suárez es diametralmente opuesta al idealismo, para el cual es algo antinómico un objeto conocido independiente en su alteridad real del sujeto que conoce, no siéndolo en cambio el que lo conocido se reduzca a ser puro objeto. El problema para el idealismo estriba en objetivar todo, hasta reducir a la nada el menor indicio de una realidad independiente del conocimiento: la realidad es antinómica y el papel de la razón es anularla convirtiéndola en algo racional.

Lo antinómico, en cambio, para Suárez está en esas creaciones racionales que son los entes de razón; el problema está en reducir o explicar esas antinomias, acercándoles de algún modo a lo real, regido por las leyes inmutables del ser, que son, a su vez, las del conocer.

Resultará pletórico de sentido ver cómo Suárez se adentra en ese mundo de antonomías con que se presentan los entes de razón, entendiendo por tales todo aquello que se reduce al mero objetivarse mental, al puro ser objeto o terminar el conocimiento. No es la menor aporía, al parecer irresoluble, el que si esos entes de razón son obra de ésta, entonces el conocer tiene una doble forma, radicalmente distinta, o sea: una de tipo ostensivo, puramente descubridor en los seres reales, y otra, de tipo formativo, enteramente creador en los entes de razón. Ahora bien: ¿cuál de estas formas es la auténtica y, sobre todo, la auténticamente humana? ¿Ha de ser la razón la medida de los objetos o éstos la medida de la razón? ¿Razón autónoma o razón dependiente? Y, admitiendo la razón autónoma, ¿no se impondrá entonces el puro arbitrio, el mero capricho en el conocer? Aunque estas aporías no aparecen expuestas en Suárez, creemos cabe encontrar en su adentrarse por la selva selvática y paradójica de los entes de razón gérmenes para soltarlas.

El eximio Suárez empieza por definir el ente afirmando que es *aquello que tiene existencia objetiva tan sólo intelectual—illud quod habet esse obiective tantum in intellectu—*. Contra tal definición pudiera oponerse que lo objetivo sólo se predica de lo que sale al paso del entendimiento, terminando su actividad cognoscitiva y que, por lo tanto, cabría decir mejor que ente de razón es aquello que se reduce al puro objetarse u objetivarse. Sin duda, por estas o parecidas razones, presenta Suárez una segunda definición, según la cual el ente de razón *es aquello que se piensa por la razón como ente, siendo así que no tiene entidad en sí —quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat* [27].

Más interesante resulta esta segunda definición, en la cual aparece el ente de razón como una especie de *como sí*, de una ficción más o menos al estilo de Vaihinger. Además, implícitamente se coloca el ente de razón en la esfera de lo apofántico o judicativo, en la esfera del juicio y no meramente en la de simple aprehensión. Esto resultará de capital importancia para resolver lo más intrincado de la aporética en torno del dicho ente, como más adelante veremos.

Encuentra Suárez ejemplos que cuadran con tal definición en no pocas cogitaciones o pensamientos, cuales son la ceguedad, las relaciones de la razón, las cosas imposibles, como la quimera, etc. A continuación explaya el filósofo español las razones de ese pensar entes de razón; como si dijéramos, discurre sobre el sentido de los mismos y, por último, los compara con los entes reales para estudiar las relaciones de comunidad que entre unos y otros medien. En lugar oportuno, dentro de nuestro estudio, nos referiremos a las preciosas observaciones de Suárez a propósito

[27] Disp. LIV, s. II, 6.

de las dichas cuestiones; por ahora nos resulta más interesante penetrar en la esencia o naturaleza umbrátil, ficticia o aparencial del ente de razón, en el modo de existir del mismo, y a ello se ordena directamente la segunda sección de la disputación quincuagésimocuarta suareciana, al preguntarse en ella *utrum ens rationis habeat causam et quaenam illa sit.*

Si tiene para Suarez algún sentido hablar de la causa final del ente de razón, apenas si lo tiene hacerlo de las causas material y formal; lo que pueda significar la causa final del ente de razón está comprendido en la razón de ser o sentido del mismo, ya estudiado por Suárez. Queda, por tanto, como único problema el de la causa eficiente, problema el cual había de plantearse necesariamente de algún modo, so pena de conceder eternidad e inmutabilidad y una especie de aseidad a los dichos entes. Esto último no lo afirma Suárez; pero es algo que no puede descontarse como aporía, por lo menos, y la principal en lo referente al problema planteado. Precisamente, previendo la misma es por lo que pudiera negarse, para obviarla anticipadamente, el carácter objetivo al ente de razón. Vale la pena aclarar tan interesante extremo.

Sabida es la capital importancia que tiene en la metafísica suareciana la distinción entre lo formal y lo objetivo; en el conocer de lo real son fundamentales estos aspectos en problema tan básico como el de la verdad. Para Suárez son evidentes ambos aspectos, aun en los entes de razón, los cuales se definen precisamente, como acabamos de ver, por la pura objetividad: el ser del ente de razón se reduce a lo meramente objetivo.

El crítico de las *Disputaciones Metafísicas,* Revius, niega repetidamente que el ente de razón sea algo más que un mero concepto formal, y así afirma: el *concepto formal del ente fingido, ficticio o de razón está, ciertamente, en el entendimiento, más su ser objetivo, esto es, el objeto de aquel concepto no está en parte alguna* [28]; *el ente de razón tiene tan sólo concepto formal* [29]; *es demente invención suareciana que a las ficciones formales en el entendimiento correspondan las objetivas...* Por que ¿de dónde *provendrán esas ficciones objetivas? No pueden provenir de las formales, ya que se presuponen por éstas en su razón de objeto* [30]. Es el cerco de las aporías que dejamos planteadas anteriormente: o se cambia totalmente el concepto de conocimiento verificando en él de algún modo el cambio copernicano de Kant, o no se puede hablar de objetividad alguna en los entes de razón. Si en ellos hay objetividad, ésta sería creada, causada por el intelecto o razón, siendo así el conocimiento forjación en alguna manera de su objeto. Mas como el conocimiento ha de concebirse como un ir en torno del objeto, presuponiéndose éste por aquél, si en los entes de razón no hay objeto real, no puede haber objeto de clase alguna. De lo contrario, el ente de razón no sería algo ficticio, ya que la ficción implica precisamente la falta de norma, regla u objeto; dándose tal norma deja de ser ficción: la objetividad en los entes de ra-

[28] REVIUS: Ob. cit., pág. 1.091.
[29] REVIUS: Ob. cit., pág. 1.093.
[30] REVIUS: Ob. cit., pág. 1.096.

zón o ficticios implicaría, segun Revius, el que haya algo fingido en el entendimiento, antes de que el entendimiento empiece a forjar o fingir ese algo [31].

Aunque parece obvio afirmar que los entes de razón son obra de ésta o del intelecto humano—prescindiendo por de pronto si dichos entes se reducen a conceptos formales o si se salva en ellos también lo conceptual objetivo—, cabe una opinión evidentemente de matiz nominalista, según la cual los entes de razón serían denominaciones extrínsecas anteriores a toda consideración mental e independiente de ella, o bien que toda denominación extrínseca es ente de razón, aun anteriormente a la operación de ésta [32]; o sea, reducir más o menos el ente de razón al *flatus vocis*, a lo meramente verbal.

Puede defenderse esta opinión de un modo rabiosamente nominalístico, reduciendo la denominación extrínseca a la mera imposición de un nombre, si bien entonces no cabe tal independencia de la razón, ya que la imposición dicha es obra de ella.

Mas aparte de esto, no es posible defender la opinión predicha—que obviaría, eso sí, la efectividad o causalidad intelectual—, por la sencilla razón que no pocas denominaciones extrínsecas son algo más que entes de razón, o sea, implican relaciones reales.

Ni es tampoco aceptable la opinión según la cual el ente de razón es una denominación extrínseca, proveniente del acto mismo de conocer en cuanto tal; así, v. gr., la denominación de *conocida* o *vista* que se da a una cosa, por el hecho de conocerlas. Esta denominación, aunque puede ser punto de partida de un ente de razón, no lo constituye formalmente por el hecho de ser tal. Para esto precisa considerar la cosa conocida como correlativa del conocimiento o facultad intelectual, convirtiendo así el puro término de la relación cognoscitiva en principio de una nueva relación, pensándose así como entidad, lo que realmente no lo es [33].

La anterior refutación la verifica Suárez extensa, sutil y profundamente; y si las dificultades que a través de ella se vencen no son pocas, serán mucho mayores las que encontrará el doctor eximio para sentar sus tesis positivas en torno a la originación causal del ente de razón. Resulta ciertamente harto difícil mostrar cómo lo objetivo del ente de razón que es no ser, provenga o mane de un influjo real.

Empieza por sentar Suárez la necesidad de causa eficiente en el ente de razón, basándose en que el dicho ente, aunque no posea existencia o entidad real, goza de entidad o ser objetivo, el cual no siempre lo tiene; este tránsito, por consiguiente, ha de referirse a alguna causa en cierto modo eficiente, pues de lo contrario esa variedad o modificación, cualquiera que sea, quedaría sin razón suficiente [34].

No podemos detenernos a examinar los diversos sentidos y conse-

---

31 REVIUS: Ob. cit., pág. 1.096.

32 SUÁREZ: Disp. LIV, s. II, 4 y 10.

33 SUÁREZ: Disp. LIV, s. II, 6 y 11-15.

34 Disp. LIV, s. II, 3. Notemos cómo saca Suárez a colación la *ratio sufficiens*, cual una especie de motivación o razón general de la causalidad: *Alioqui nulla ratio sufficiens illius qualiscumque varietatis reddi posset*, son sus palabras textuales.

cuencias implicados en la afirmación de Suárez de que el ser objetivo del ente de razón es algo que adviene o deventa del no ser al ser; lo que más nos interesa de momento es ver cómo surja de un influjo causal ese ser diminuto que es no ser real. Para explicar esto, afirma Suárez que la eficiencia del ente de razón, en cuanto producción real, no acaba en el mismo como término de la acción; el ente de razón es objeto del término producido, y no dicho término. En dicha ponencia, que en concreto es un pensamiento ficticio, una ficción, se origina como término de la misma un concepto formal, y ese concepto formal tiene como objeto el aspecto objetivo del ente de razón, o la objetividad del mismo [35]. Puede afirmarse, por tanto, que la causa eficiente de los entes de razón es el entendimiento, y en virtud de dicha causación resulta que se concibe como real algo que carece de realidad, lo cual es la definición de los dichos entes.

Esta definición la comprueba Suárez inductivamente, recorriendo las diversas especies o formas con que los entes de razón se presentan [36]. Estudia luego el acto del entendimiento que origina los entes de razón, afirmando que se trata de una comparación o reflexión. Son interesantes las consideraciones de Suárez en torno de esto, porque de ellas resalta sobre todo que la originación de los entes de razón no es algo primario, sino que por necesidad el dicho concepto supone previa y aun paralelamente el de una realidad positiva. El ente de razón implica una analogía de proporcionalidad con el ente real muy *sui generis*, ya que el fundamento de esta analogía no es algo real, sino un algo así como adaptarse o conformarse continuo y necesario al ente real, como la sombra o apariencia se adapta y conforma al ser que la produce [37]. El conocimiento intelectual empieza necesariamente por lo real; de ahí que toda comparación o reflexión; como la implicada por el surgir del ente de razón, haya de apoyarse en el dicho conocimiento. Los entes de razón o ficticios sólo se conciben o forjan, por tanto, en virtud de cierta proporción o comportamiento, que vierten hacia los entes reales como a su módulo o medida [38].

Es problema de no poco interés, una vez sentado el que los entes de razón o ficticios surgen por obra intelectual, si sólo es la facultad cognoscitiva superior la creadora de tales entes, o también pueden surgir por obra de potencias cognoscitivas del orden sensible y aun en virtud de la voluntad o apetito racional. El interés de este problema es obvio, si se piensa en las producciones poéticas, y de un modo general, en las creaciones artísticas, las cuales constituyen una región notabilísima en el mundo de las formas simbólicas. Suárez concede este poder creador de lo ficticio también a la imaginación, cuyo ámbito, según el dicho dialéctico, se extiende más allá de lo posible. De ahí que los entes de razón imposibles—*entia prohibita*—, que implican contradicción, puedan también fingirse y forjarse por la imaginación o fantasía, la cual cabe que una co-

[35] Disp. LIV, s. II, 3.
[36] Disp. LIV, s. II, 15.
[37] Disp. LIV, s. II, 16 y s. I, 9.
[38] Disp. VI, s. VII, 1.

sas incompatibles. Mas tal capacidad la tiene la fantasía porque participa de algún modo del poder de la razón, y aun quizá nunca origina esas creaciones si no es con ayuda de ésta [39].

Rasgo común del pensar escoláctico, como volcado completamente hacia lo trascendente, es el contraste de todo con el módulo divino. Por tal medio aparecen nuevos aspectos, no pocas veces capitales, en los problemas, que derraman raudales de luz sobre ellos. De conformidad con tal rasgo, se plantea Suárez el problema *si el entendimiento divino forja o no entes de razón* [40].

De los dos aspectos que hay en el ente ficticio: uno, la negación de lo real, y otro, la concepción de esa negación como ente o realidad, no cabe duda que Dios conoce el primero, en cuanto conoce las cosas con sus límites y privaciones. Mas no se puede decir que Dios forje entes de razón en el sentido de que conciba como algo positivo lo puramente ficticio: en Dios no hay lugar al *como si*. Dios conoce los entes de razón, pero no los forja en este segundo aspecto, aunque sí conoce este poder de forjación, en cuanto ve las posibilidades del entendimiento humano, y aun la necesidad que tiene de forjar tales ficciones. Siguiendo una metáfora del doctor eximio, por la cual aparecen los entes de razón cual sombra del ente real, cómo algo umbrátil, podríamos decir que obedecen los mismos, como la sombra, a la desigual o imperfecta iluminación de los objetos, iluminación ésta que en el entendimiento divino no tiene significación o sentido alguno.

Expuesta ya la doctrina suareciana sobre la forjación de los entes de razón, no estará de más que veamos si dentro de ella hay posibilidades para resolver la aporética que la *objetividad* de dichos entes planteaba, aporética en la cual incluso esa objetividad aparecía como antinómica, o sea, como anterior y posterior a la vez al aspecto de conceptuación formal, unido inseparablemente a lo objetivo.

Se vislumbran en el Doctor Eximio tres gérmenes doctrinales de su sistemática sobre los entes de razón, a los que cabe apelar para soltar la aporética propuesta.

Para Suárez la forjación de los entes de razón es de carácter secundario, como suponiendo necesariamente el conocimiento de lo real y basándose sobre el mismo; por ello se trata en dicha forjación de actos de tipo comparativo o reflexivo. Además, la objetividad de esos entes o ficciones contorna siempre la de los entes reales, fundándose en ella y conformándose a la misma. Finalmente, lo esencial del ente de razón, concebir como real lo negativo o irreal, es un acto apofántico o predicativo, no una mera aprehensión. Teniendo en cuenta todo esto, es obvio que la objetividad de los entes de razón no es algo modelado por el aspecto formal del acto que los forja, sino que aquí también se salva el principio general del conocer humano de que lo objetivo modela o regula lo formal, y no al contrario. El ente de razón se perfecciona en virtud de un juicio, por el cual se decide o se conoce como real lo irreal o negativo;

[39] Disp. LIV, s. II, 18.
[40] Disp. LIV, s. II, 19-24.

ahora bien, los elementos de ese juicio en su objetividad son o entes reales o se basan en ellos. El juicio que da forma al ente de razón es, ni más ni menos, que una *suposición*, un *como si*, cuyos elementos o conceptos son reales o basados en la realidad. Partiendo de esa suposición, nuevas reflexiones sobre la misma originarán nuevos entes de razón; pero el enlace entre esa suposición y sus consiguientes ha de seguir siempre las leyes de lo real para ser lógica; esos entes de razón que de nuevo surgen habrán de conformarse siempre a la realidad para ser objetivos, siguiendo del todo los principios del ente real. Por ello, si hay cierta arbitrariedad en la suposición primitiva, esa arbitrariedad cesa inmediatamente. ¿Qué es lo que justifica esa arbitrariedad? Podemos ya adelantarlo, a reserva de estudiarlo después: la justificación de esa arbitrariedad está sencillamente en su fecundidad o poder pregnante.

* * *

La división de los entes de razón y el estudio de cada una de sus clases, será para Suárez ocasión magnífica para cerrar la sistemática de los entes ficticios con ampliaciones o luces de no pequeña monta. El estudio de las diferencias y semejanzas entre las diversas clases de entes de razón no cabe duda que habrá de alumbrar incluso la problemática anteriormente estudiada.

Parte Suárez de la división tradicional del ente de razón en *negación, privación* y *relación*, planteándose el problema de su rectitud, primero, y de la suficiencia de la misma, después. Estudia luego los puntos de contacto y de diferencia entre la negación y privación, clases que ofrecen entre sí más analogía; acabando por ocuparse separadamente con el ente ficticio que surge de la relación de razón, teniendo en cuenta las distintas formas de la misma. Esto último lo verifica Suárez en la sección sexta, que es la última de la disputación quincuagésimocuarta y de toda la obra.

A primera vista parece que, tanto la negación de una propiedad, como la no racionalidad en el alimaña—*la alimaña es irracional*—, cuanto la privación de algo exigido o postulado en mayor o menor grado, como la negación de uso de razón en el demente—*el demente está falto de uso de razón*—, no son ni ésta ni aquélla entes de razón, entes ficticios o irreales, no entes, en una palabra, porque la alimaña carece realmente de razón, y el demente también está desprovisto real y verdaderamente de razón en cuanto al ejercicio. Mas esta misma fraseología que acabamos de hablar, o sea el estar *desprovisto verdaderamente, el carecer realmente*, están ya mostrando un ente de razón o ficticio, por cuanto la falta o la carencia se adjetivan como realmente, no obstante ser faltas o nada, y eso es precisamente el ente ficticio: el pensar como real, como ente, el no ente o falta. En ese ficcionismo o *como si* caben incluso matices, como pueden verse en las frases: *el pecado es una falta real; la ironía es una falta fingida; la pregunta retórica es ignorancia aparente o ficticia.*

Si alguien quisiera ver igualdad antre privación y negación de una parte, y el ente de razón relación o relación de razón, por otra, fácilmente se le podrá hacer ver que las dos primeras formas mientan algo

absoluto o positivo totalmente ficticio, mientras que la tercera, o el ente de razón relación, mienta, más o menos rotundamente, algo relativo, y se explica algo positivo por medio de ella, sobre todo cuando dicho ente ficticio relación tiene como fundamento, aunque remoto, la realidad. Por tanto, mientras que el fundamento de la negación y la privación es algo negativo, llamémosle real, el de la relación o ente de razón es algo positivo, más o menos conectado con lo real. Que en la privación y negación quepa hablar de relación con la cosa de que carece o está privado el sujeto de una y otra, ello no implica el que ambas se confundan con la relación de razón, porque allí no se trata de que una relación de razón se conciba como entidad real, sino tan sólo y a lo más de una pura relación verbal de las llamadas *secundum dici*.

Cabe, eso sí, convertir la tradicional división trimembre del ente de razón en dos divisiones bimembres, o sea dividir primeramente el ente de razón en carencia y relación, y a continuación la carencia en negación, que es la carencia de una propiedad en sujeto no apto, y privación, que es dicha carencia en sujeto apto. Así resultaría un ente de razón positivo-relativo frente a otro carente absoluto-negativo, subdividiéndose éste en ente de razón negativo y ente de razón privativo.

Dificultosa cuestión acomete Suárez en su intento de mostrar la suficiencia de la división a que acabamos de aludir; el vértice o culminación de la misma está en averiguar el por qué todo ente de razón positivo haya de ser relativo y no pueda pertenecer a algún otro predicamento o categoría.

Resulta interesante la aporética del problema por la serie de ejemplos de entes de razón que presenta Suárez, como entrando en las diversas categorías. Así, la quimera en la substancia; el espacio imaginario en la cantidad; en la cualidad, en la que es anchurosa la extensión de lo ficticio, la fama, el honor, el dominio humano o jurisdicción, etc.; en la acción, el concebir la misma como algo absoluto; en la pasión, las denominaciones de visto, conocido, amado y semejantes que aplicamos a los seres; en el cuando, la sucesión imaginaria o tiempo absoluto y la denominación del tiempo extrínseco aplicada a las cosas en frases como: clase diaria, descanso semanal, etc.

Suárez resuelve la cuestión de dos modos: el primero, tratando de aplicar la división no al ente de razón en toda su latitud, sino tan sólo al mismo, cuando se forja con algún fundamento en la realidad. Discurriendo por los ejemplos propuestos, ve en el espacio imaginario una negación o ficción negativa, y lo mismo también en la sucesión imaginaria o tiempo absoluto; los casos de ficciones referentes al predicamento cualidad, cree Suárez poder explicarlas por el ente de razón relativo, como también se aclaran por el mismo los entes de razón atañentes a las categorías de acción, pasión y *quando*.

El segundo modo excogitado por Suárez para mostrar lo suficiente de la división propuesta, estriba en comprender bajo la negación o ente de razón negativo todo género de entes fingidos e imposibles, ya se imaginen como substancias, ya como accidentes, o sea, tales como la quime-

rä, el buey volando, el hombre irracional, el círculo cuadrado, etc. La razón está en que siendo éstos entes mera y simplemente no entes, fundadamente pueden agruparse bajo el ente de razón negativo.

Continúa Suárez su penetración cada vez por más enmarañada selva, trätando de investigar las semejanzas y diferencias entre la negación y privación en su calidad de entes ficticios. La investigación toma un subido matiz puramente ontológico: nos parece cernernos en los abismos de la nada total, sin límites o contornos reales de clase alguna.

Nädä de extrañar que autores faltos del todo o poco dotados de genio filosófico, como Revius y aun nuestro Hurtado, no vean el interés de esta investigación sobre los entes ficticios. Y así Revius [41] califica de inútiles delirios—*inutilia deliramenta*—la última parte de la sección quinta suareciana, y Hurtado afirma, más o menos entre *despectivo e irónico*, que el *ente de razón* se divide según la totalidad de mentiras ó falsedades—*pro universitate mendaciorum* [42].

Mas el estudio puramente conceptual y ontológico, totalmente separado de lä realidad, neutral del todo, al parecer, del ente de razón que persigue Suárez, tiene repercusión indudable en el mundo de lo real. Ya lo ha advertido proemialmente el doctor eximio: apenas si podemos hablar sin ellos en la metafísica propiamente tal o saber supremo de lo real, en la lógica y en la teología, y no digamos nada de läs ciencias particulares en general. Podemos, por consiguiente, seguir al doctor eximio, no ya sólo por pura pasión histórica le meros cronistas ya que no de fechos, de doctrinas inútiles o baldías, sino seguros del eros filosófico que siempre inspira la pluma de nuestro filósofo.

Tanto en la negación cuänto en la privación pueden distinguirse dos aspectos comunes a ambas: el de carencia o remoción y el de afirmación, el negativo y el positivo, dándose la paradoja que el aspecto de carencia, negativo o de remoción es el real, mientras que el de afirmación ó positivo es el ficticio. La prueba evidente de ello es que puede hablarse de negaciones o privaciones verdaderas y de negaciones y privaciones ficticias; de faltas o pecados verdaderamente täles o reales, y de faltas supuestas o falsas, así como también de límites reales y de límites ficticios.

Convienen negación y privación en lo que pudiérämos llamar esencial básico o formal, que es sencillämente la remoción o falta de algo. Otros puntos de conveniencia, alguno de ellos interesantísimo, existen entre negación y privación; así, v. gr., el que una y otra son extremos de oposiciones contradictoria y privativa, respectivamente, oposiciones que arrancan de la realidad misma, aunque comúnmente se tratan en la lógica y alguien pudiera reputarlas como puramente mentales o ficticias. Tanto negación como privación han de tener fundamento en la cosa ó realidad mismä a que se atribuyen, entendiendo por tal fundamento la raíz o causa próxima de una y otra. Mas este fundamento es más fácil encontrar en la negación que en la privación, pudiendo ser en la primera la natura-

[41] REVIUS: Ob. cit., pág. 1.101.
[42] Apud REVIUS: Ob. cit., pág. 1.097.

leza misma intrínseca del sujeto, mientras que en la segunda ha de ser alguna causa o condición adjunta, y la razón de ello está en que la negación no exige un sujeto apto para recibir formas opuestas. A través de estas ideas pudiera iluminarse el magno problema de la finitud o limitación del hombre, cuestión tan central en el existencialismo nihilista, que puede hasta considerarse como única para dicha corriente del pensar filosófico.

También conviene la negación con la privación en que ambas se predican verdadera y absolutamente de las cosas, sin que con ello intervenga ficción alguna mental; ambas pueden ser objeto del conocimiento divino y angélico, como lo son del conocimiento humano. En aquellos sin necesidad de composición o división o de juicio en cuanto implica alguna de esas cosas; en el hombre, exigiendo esa composición o división y aun el discurso o conocimiento indirecto o mediato. Además, el conocimiento de las mismas por el hombre no es primario, sino secundario en cuanto una y otra suponen el de la cualidad o forma positiva que niegan o remueven [43].

Difieren negación y privación no ya en su esencia, forma o lo que dicen *in recto*, sino en su aspecto relativo o en lo que connotan, en sus conexiones esenciales, como si dijéramos, y así la privación es, sí, una negación, remoción o carencia, pero restringida a un sujeto capaz de la forma opuesta, mientras que la negación dice carencia, sin esta restricción. Difieren, por tanto, en esta relación o conexión, o sea *in obliquo*, conviniendo ambas *in recto*.

De esta diferencia surge obvia la posibilidad de grados o modos en la privación, según los grados o formas de esa capacidad; mas esos grados o modos resultan también en la negación, porque constituyendo negación y privación una división adecuada de la carencia, el apartarse de la una es acercarse a otra, y al contrario.

No ve Suárez diferencia alguna entre negación y privación en la propiedad comúnmente adjudicada a esta segunda y negada a la primera, de admitir más o menos, ya que también ello puede aplicarse a la negación con proporción debida. El interés filosófico o metafísico de esta doctrina está en sus repercusiones, no ya sólo dentro de lo cualitativo en general—intensión y remisión de cualidades—, sino en la esfera de los valores, cuando se trata de definir ya en la moral, ya en los códigos penales, la mayor o menor gravedad de un pecado, delito o falta.

Tras sentar Suárez como diferencia, obvia después de alguna afirmación anterior, entre negación y privación, que la primera es necesaria, como radicando en la propia naturaleza del sujeto, mientras que la privación no lo es, por implicar un sujeto con potencia o aptitud a la forma opuesta, señala otra diferencia más difícil de aclarar entre una y otra, o sea, que entre la negación y la afirmación opuesta no se da medio, mientras que sí cabe entre privación y hábito. Distingue Suárez, para explicar esto último, la oposición contradictoria, contraria y subcontraria que se predica de las proposiciones en lógica, de la simple privación o nega-

[43] Disp. LIV, s. V, 3-5.

ción referidas a la forma opuesta por ellas separada o removida, que es lo que aquí se trata. Hecha tal distinción, se ve fácilmente que no hay medio entre la posición de la forma en un sujeto y su no posición o remoción, como no lo hay entre el ente y el no ente, ya que la mediación del *fieri*, o deventar, objetada por algunos, no es tal medio: el *fieri*, en fin de cuentas es algo. Mas como la privación no dice tan sólo negación, sino que connota o hace referencia a la aptitud de un sujeto, cabe que exista otro sujeto en el cual, faltando esta aptitud, no quepa ninguna de las dos formas opuestas y, por consiguiente, resulte un medio, no por participación de uno y otro extremo, sino por negación de ambos. Así, entre el vidente y el ciego, caba un ser, como la planta que no sea ni ciego ni vidente.

Notable es otra diferencia entre la negación y privación mediante la cual esta segunda sólo puede recaer en cosas existentes, o referirse al orden existencial, pues tratándose en ella de predicados accidentales y, por lo tanto contingentes de algún modo, sólo es posible la misma en el orden accidental de lo existente, y no en el orden necesario de las naturalezas o esencias. En cambio, la negación puede aplicarse no sólo a las cosas reales y existentes, sino también a las posibles y aun a las mismas ficciones. Tiene sentido, por tanto, hablar en matemática de negaciones, pero no en modo alguno de privaciones.

Expuesta, finalmente, otra diferencia entre la negación y la privación, consistente en que ésta puede ser uno de los principios—principio *in fieri*—de la generación, y aquélla no, pasa a comparar Suárez una y otra en el aspecto de afirmación o positivo—paradójicamente el irreal o ficticio, cómo dijimos—, o sea, en cuanto entes de razón o ficticios.

Estima Suárez que convienen negación y privación en el aspecto propio de entes ficticios, en que una y otra se conciben a la manera de cualidades que afectan al sujeto que modifican, aunque no igualmente o del mismo modo, ya que ello se puede considerar como común a la privación, pero no a toda negación [44]. Intenta demostrar su tesis el filósofo español primeramente respecto de la privación recorriendo cada uno de los predicamentos o categorías, o sea, de un modo inductivo. Notable es la observación que hace al llegar a la cantidad, afirmando que en ella no cabe privación y, por lo tanto, los entes ficticios en la misma han de ser negaciones, o sea del orden necesario, no afectando jamás accidentalidad o contingencia, es decir, nada que se relacione con el orden existencial. Sería interesante discurrir aquí sobre la interferencia de lo cualitativo en la cantidad y aun en torno al sentido que pudiera tener en lo matemático la existencia, contrastando con tal motivo las afirmaciones del fenomenólogo Oskar Becker en su libro de título tan sugestivo como *Existencia matemática* [45]. Tampoco es posible la privación en la categoría *quando* o duración, ya que no puede destruirse del todo la duración sin que desaparezca el su-

[44] Disp. LIV, s. V, 20.

[45] OSKAR BECKER: *Mathemathische Existenz.* Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathemathischer Phänomene. Páginas 439-810 en el tomo VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Halle a d. S., Niemeyer, 1927).

jeto, necesario para toda cualidad, como tampoco cabe dicho ente ficticio en el *ubi*, en el cual sólo puede anularse uno por su opuesto—oposición que se entenderá como negación del primero, añadimos nosotros; conectada más o menos con lo cuantitativo—.

No toda negación ha de entenderse en cuanto tal ente de razón a la manera de cualidad, lo cual afecta al sujeto que denomina, ya que puede concebirse aquélla como fuera de todo sujeto, o sea a la manera de substancia, cual sucede con la quimera, o entes contradictorios o imposibles, y en el mismo espacio y tiempo absolutos o imaginarios. Todos estos entes se conciben no ya como cualidades o propiedades en un sujeto, sino como substancias o sujetos.

De todo ello puede inferirse como diferencia entre la privación y negación, en cuanto entes ficticios, el que la primera se concibe siempre como propiedad y la segunda no siempre, y de ello puede ser ejemplo incluso la *nada*, que es ente de razón negación, y no se concibe como adherida, en el concepto de cualidad, respecto de sujeto alguno.

Terminado el estudio del ente de razón *absoluto*, por decirlo así—de hecho recibe de la pluma de Suárez tal denominación—, se ocupa la breve sección sexta de la última disputación suareciana con la investigación del ente de razón. No obstante su brevedad se presenta con una asombrosa claridad y distinción de perfiles tal, que pudiera compararse a las escuetas nervaturas de magnífica bóveda ojival imaginada para sostener toda la amplia ontología del arte, del lenguaje, de la ciencia y aun del derecho quizá. Cierra, por una parte, dicha sección la monumental sinfonía de las disputaciones metafísicas, siendo, por otra, uno de los capítulos más fructíferos, todo gérmenes o fruto, de una ontología filosófica, culminación de las diversas ontologías regionales o de los distintos aspectos del ente de razón.

El ente de razón relativo, ente ficticio de relación, que puede denominarse también relación de razón, es una relación que el entendimiento finge refiriendo una cosa a otra, cuando realmente no existe tal relación en lo real; es un *como si* del *ser a* o de la relación real, una como sombra de esta última [46].

Condición precisa para el ente de razón relativo es que falte alguno o algunos o todos los ingredientes necesarios para constituir una relación real, los cuales son, como es sabido, sujeto capaz, fundamento real y término existente en acto; según que fálten todos o sólo alguno o algunos de esos ingredientes, se origina la primera división de los entes ficticios relativos. Y así, las relaciones de razón que se fingen entre sujetos imposibles, contradictorios o creados por la fantasía, pertenecen a la primera clase, así como también las relaciones entre dos privaciones o dos negaciones, como, v. gr., las relaciones que se imaginan en el espacio o tiempo absolutos y, finalmente, entre los entes posibles reales, pero no existentes. Evidente que los entes ficticios relativos que implican contradicción o imposibilidad, se apartan más de lo real que estos últimos, los cuales se re-

[46] Disp. LIV, s. IV, 1-2.

fieren a privaciones, negaciones y seres posibles no existentes. Los primeros caerán puramente dentro de la categoría del arte, mientras que estos últimos entrarán en la categoría de la ciencia, contribuyendo más o menos lejanamente al conocimiento o captación en sus múltiples aspectos o despliegues del ente real.

Si pasamos ahora a los entes ficticios relativos, los cuales lo son por faltarles algún o algunos de los elementos que originan la relación, es obvio que cabe establecer subdivisiones en los mismos, teniendo en cuenta ese elemento o elementos reales que puedan estar ausentes, y según la mayor o menor falta de esos elementos, así se acercarán más o menos a lo real o se fundarán en la realidad.

Puede hablarse, como primera subdivisión dentro de esta clase, de las relaciones que se atribuyen a una cosa existente con otra no existente, ya sea ésta posible, ya irreal o ficticia; surge aquí el ente ficticio relativo por falta de término real. Del mismo modo puede surgir una relación de razón o ente ficticio relativo por la atribución de relación a una cosa no existente, ya posible ya irreal, respecto de un término existente. Son posibles aquí ulteriores subdivisiones, teniendo en cuenta los tres modos fundamentales de relaciones, o sea la unidad, la acción y la medida. En la primera y última tendríamos el punto de partida de todas las relaciones de razón o entes ficticios relativos que se estudian en la matemática, desde el número natural al transfinito, pasando por el irracional y transcendente, así como la floración de entes que origina la geometría analítica.

A continuación habla Suárez como miembro de la subdivisión que está haciendo, de las relaciones de razón que surgen de extremos—sujeto y término—reales, pero tan sólo distintos, ya con distinción tan sólo de pura razón, ya con distinción racional fundada o virtual. La relación de identidad de cualquier cosa consigo mismo, pudiera ser ejemplo de lo primero.

Como tercer miembro de la subdivisión se ocupa Suárez con una serie de entes relativos irreales de gran interés. Son aquellos que se originan por relaciones que versan entre cosas distintas capaces incluso en otro aspecto de relaciones reales predicamentales, pero que resultan de razón por ser puramente racional o ficticio el fundamento en los dos o por lo menos en uno de los dos extremos de la relación. Así las relaciones que en uno y otro extremo se fundan en una denominación extrínseca o se reducen a ella, cual es la que existe entre el signo arbitrario y la cosa significada, incluso cuando el signo no es una voz articulada como en el lenguaje, sino una cosa como sucede en los sacramentos. Pertenecen al mismo género las relaciones contractuales, como v. gr., las existentes entre amo y criado, entre marido y mujer, entre comprador y vendedor, etc.

De estos entes de razón se ocupan las que denominaríamos ahora ciencias del espíritu, como la lingüística, el derecho, etc., entrando algunos de ellos en la llamada esfera de los valores.

La indignación de Revius no tiene límites ante la doctrina de Suárez que acabamos de exponer. Hablar de relaciones de razón en los sacra-

mentos en algo que no puede tolerarse—*non patiar illam notam inuri sacramentis*—; pertenecerían según ello a la *totalidad de mentiras* de que hablara Hurtado, resultando blasfemo expresarse así con referencia a algo que se basa en la institución y promesa de Dios, que es la suprema verdad. Del mismo modo introducir las relaciones de razón o entes ficticios relativos en las relaciones contractuales, y sobre todo en las que constituyen el matrimonio, equivale a suprimir toda diferencia entre lo justo e injusto, y así no existiría obligación alguna entre comprador y vendedor, y lo que es mucho más grave, entre marido y mujer. *Apage, profana deliria*, es la exclamación con que termina el teólogo holandés su iracundo alegato [47].

Dejemos al holandés con sus iras, sólo explicables por la carencia de penetración filosófica, y veamos cómo Suárez continúa con una cuarta subdivisión de los entes irreales relativos, la cual comprende los términos de las relaciones no mutuas, en cuanto se les atribuyen denominaciones extrínsecas que se fingen o imaginan como relaciones reales a partir de dichos términos y con relación al sujeto. Tales, entre otras, las denominaciones de *visto, conocido, entendido, sabido*, si se consideran como mutuas respecto de las respectivas facultades. También pueden comprenderse bajo esta clase las relaciones de Dios a las criaturas, en cuanto aparecen con las denominaciones de creador, providente, etc., las cuales son puramente extrínsecas.

Vienen como último miembro de la subdivisión aquellas relaciones de razón o entes ficticios relativos en las que concurren varios de los defectos enumerados en las anteriores, defectos necesarios para no llegar a relaciones reales; mas estos entes tienen siempre algún fundamento remoto *a parte rei* y próximo en alguna denominación extrínseca. Bajo este miembro comprende Suárez las llamadas intenciones logicales, las cuales unas veces se atribuyen a las palabras o voces y otras a las cosas mismas; en el primer caso entran en los dominios de la gramática y retórica; en el segundo, en el territorio de la lógica. Así tenemos los entes de razón llamados géneros, especies, diferencia específica, sujeto, predicado, etc. Estas relaciones de razón se dan a veces entre realidades, como es el caso en los llamados grados metafísicos; pero la falta de distinción real hace que no lleguen a relaciones reales, quedándose en entes de razón relativos.

Se multiplican estas relaciones de razón o entes ficticios relativos según la triple operación de la mente humana, y así de la simple aprehensión surgen los entes de razón género, especie, etc.; de la segunda, los entes de razón predicado, sujeto, cópula, etc., y de la tercera, los denominados antecedentes, consiguientes, medio, extremos, etc. Como obra, estos entes del entendimiento o razón no directos, sino reflejos, se denominan *segundas intenciones*.

Sobre estas segundas intenciones puede volver el entendimiento, considerando sus conveniencias y discrepancias, surgiendo nuevos entes de razón más alejados de la realidad, como es obvio.

---

[47] Revius: Ob. cit., págs. 1.104-1.105.

Todas las relaciones de razón o entes ficticios relativos pueden multiplicarse indefinidamente, ya por creaciones de entes ficticios, ya por reflexión sobre entes de razón ya logrados, siendo ocupación de las ciencias particulares el tratar de esa proliferación racional. Observación atinadísima y capital esta con que termina Suárez, por medio de la cual queda abierta y diseñada al par en sus líneas generales la tarea indefinida del pensar científico, en cuanto origina estructuras cada vez más complicadas y alejadas de lo real. De todo ello es muestra incomparable esa magnífica poesía del pensamiento que es la matemática moderna, con sus números naturales, racionales, irracionales, trascendentes y trasfinitos, por no citar sino algunos de sus desarrollos.

Si Suárez ha iniciado la colosal sinfonía de sus *Disputaciones Metafísicas* hablando de lo teológico, el último compás de la misma estará destinado también a lo divino, a lo trascendente, al desear que todas sus doctrinas cedan en alabanza de Dios glorioso, *in Dei gloriosi laudem cedant.*

* * *

Empezamos este nuestro estudio sobre el ente de razón en Suárez pretendiendo buscar sentido al problema del ente de razón, primero, y después al ente de razón en Suárez. Ya en el ápice de nuestra investigación no queremos cerrarla sin discurrir sobre el sentido que pueda tener, no ya el problema del ente de razón, sino el ente de razón mismo una vez determinada su trayectoria en el campo de la ontología. Ello equivaldría a incorporarlo del todo en el campo o esfera de lo filosófico en cuanto tal, o sea de lo metafísico, ahora y siempre corazón o medula de la filosofía.

Ya aludimos antes a esto indicando cómo el mismo Suárez trata de algún modo el tema, al preguntarse, en la misma sección primera de su disputación sobre el ente de la razón, el *porqué hayan sido pensados los tales entes, el porqué de su forjación por la razón* [48].

Como primera raíz u ocasión de que el entendimiento forje tales entes, aduce Suárez la tendencia o conato del entendimiento a captarlo todo, a apoderarse de todo, y dentro de este todo escible, se hallan indudablemente privaciones tan imponentes como el mal ya físico ya moral, y negaciones que se meten por los ojos como las limitaciones de todo género de que nos hallamos rodeados. Ahora bien, como el objeto adecuado del entendimiento es el ente, al pretender captar esas negaciones y privaciones ha de hacerlo *sub forma entis, sub specie entis,* bajo la forma de entes, y así surgen los entes de razón o ficticios.

Insistiendo un poco sobre este motivo, en orden a aclararlo, podría decirse que el entendimiento huye del no ser como la naturaleza *abhorret a vacuo,* según la frase tradicional, y de ahí el concebir lo irreal *como si fuera* real, el no ente *como si* fuese ente. Ello muestra el ansia de ser que anida en el hondo de nuestra alma reflejándose incluso anti-

[48] Disp. LIV, s. I, 8.

nómicamente, al parecer por lo menos, en los actos de sus diversas potencias o facultades.

Mas como esta raíz sólo puede justificar los entes de razón absolutos, tanto privativos como negativos, precisa aducir alguna más que ponga a luz el sentido o la metafísica de los entes ficticios relativos. Resulta difícil no pocas veces conocer las cosas *prout in se sunt—según son en sí—;* esto quiere decir la dificultad de penetrar en la intimidad de esas cosas, en lo mucho o poco que tengan de mismidad. El entendimiento ha de merodear en torno de las cosas, contornarlas, lo cual equivale a captarlas en su circunstancia, en sus relaciones con otras, en su contorno, y cuando estas relaciones no son reales, el entendimiento las forja, originándose así los entes de razón relativos. Las cosas de hecho se hallan contornadas, circunstanciadas; pero no todo ello implica relaciones reales; como primer paso para entrar en lo íntimo de los seres estudia el entendimiento el *ser-no ser* de los mismos, que resulta de la comparación de una realidad con su contorno, proviniendo de aquí esas creaciones mentales, que son un *como si* o sombra de lo real.

Estamos ante un rasgo de perfección—imperfección del entendimiento, de grandeza y servidumbre de la razón, que se muestra también cuando, no pudiendo aprender una realidad por un solo concepto, de un vistazo, como quien dice, la analiza captándola en diversos conceptos o aprehensiones, entre las cuales surgen entes de razón relativos o relaciones de razón. Es a veces la necesidad de explicar algo, de desplegar y expresar por medio de términos, por medio del lenguaje, lo que *en sí es* indesplegable, como la identidad cuando se concibe como el *ser lo mismo consigo o respecto de sí,* lo que impone distinciones de razón o entes ficticios relativos.

Un tercer motivo aduce Suárez como aplicable a los entes de razón imposibles—*entia prohibita*—, que son aquellos que ni tienen fundamento en la realidad, ni se ordenan a conocer lo real. Tal motivo es la fecundidad del entendimiento, el poder creador puro de la razón, la espontaneidad de las facultades intelectuales opuesta a la mera receptividad.

Ante el espectáculo maravilloso y pleno de sentido de los entes de razón, Zoilos, como Revius, hablarán de un *infinito acervo claramente inútil, nugatorio y mera nadería* [49], y hasta de la *licencia tan grande de cometer casi latrocinios y de perder los buenos ingenios* [50].

Como saliendo al paso de tales inepcias, afirma sencilla y serenamente Suárez que en esas concepciones o forjaciones mentales de los entes de razón no se engaña en modo alguno el entendimiento, porque jamás se le ocurre afirmar que sea tal realidad [51].

No estará demás insistir en el sentido de los entes de razón, siguiendo las huellas del Doctor Eximio. Hemos afirmado que ellos constituyen una muestra de la perfección—imperfección de la facultad cognoscitiva: precisa desarrollar tal aserto poniéndolo a plena luz.

---

[49] Revius: Ob. cit., pág. 1.107.
[50] Revius: Ob. cit., pág. 1.108.
[51] Disp. LIV, s. I, 8.

Ciertamente que los entes de razón se presentan como labor la más activa y espontánea de la mente, por lo cual se aleja del pensar al reducirse a mero eco o resonancia de las cosas. Pero tal labor es precisamente tal, actividad de los más subidos quilates, porque a través de ella intentamos apoderarnos de las cosas en estructuras cada vez más complicadas, por una parte, en cuanto en ellas se captan mayor número de realidades, y cada vez más simples por otra, ó sea, reduciéndose y haciéndose de mayor amplitud de visión los vértices desde donde contemplamos la realidad. Tal esfuerzo lógico del pensar empieza por estructuras mínimas, cual el juicio, el raciocinio y la división, para continuar por las magnas estructuras que son las ciencias particulares, y terminar por la estructura máxima del pensar, que es la filosofía metafísica. Puede hablarse en todo esto, y no ya sólo en la forjación de entes prohibidos o imaginarios que constituyen el arte en sus diversas manifestaciones, de auténtica fecundidad de la mente, como brilla también en el lenguaje.

Esta fecundidad tiene dos aspectos: uno, el subjetivo, y otro, por decirlo así, el objetivo. Ciencia, arte, mitos y lenguaje están patentizando la fecundidad del pensar, esta su cualidad espiritual, esta su pretensión en cierto modo de infinitud, esta añoranza o anhelo de poder creador, que es infinito, y de ser en plenitud, que también lo es; pero he aquí que esas creaciones, para que sean auténticas, han de llevar ellas, a su vez, el sello de la fecundidad, o sea de la potencialidad productora, si cabe en grado o con pretensiones de ilimitación o infinitud. Prueba de ella, la más palmaria, nos la suministra el pensar matemático, con sus múltiples creaciones, que en su aparente arbitrariedad están sometidas a esta ley de ampliar cada vez más el campo del especular humano, pero siempre en los cauces de lo riguroso, de lo exacto.

Precisamente lo matemático, en su doble vertiente de lo geométrico y aritmético, están mostrando también otro de los caracteres de los entes de razón que vimos aludido claramente por el místico Malón de Chaide. El entendimiento no sólo trata de ganar la totalidad de las cosas, haciéndolas suyas, sino de reducirlas todas a la unidad espiritual de su propio ser; por ello, al tropezar con la pesadez, con la inercia de lo material en la extensión pretende espiritualizarla, reduciéndola a elementos inextensos, computables del todo o del todo racionalizados, originándose así esa presión continua de la aritmética obrando sobre la geometría, que se ha llamado aritmetización de la extensión o continuo. Pero, a su vez, el número es pura dispersión, falta de unidad, que es lo predominante en el continuo, ausencia de límite común unificador; a vencer esto, que es lo mismo que pretender unificarlo, dándole la unidad de nuestro propio ser o entallándolo con arreglo a esta unidad, se ordena la presión de lo geométrico sobre lo aritmético, que se denomina continuización del número, la cual tiene lugar a través de esa magnífica invención de las series.

Y no es esto todo: dentro de esta fecundidad intelectual sobresalen como creaciones señeras dos entes de razón, en los cuales se ponen de manifiesto, mejor que en ningún otro caso, el anhelo de infinitud, de pretensión de ser pleno del hombre a través de su facultad cognoscitiva.

Nos referimos al espacio absoluto o imaginario y al tiempo, también dotado de los mismos caracteres. Se trata de dos creaciones, en las cuales, si por una parte la fecundidad del entendimiento toca sus límites, desaparece del todo por otra la arbitrariedad, presentándose como entes de razón necesarios. Entes de razón necesarios que forman rango aparte de todas las demás, de los cuales cabe decir que son puros conceptos, o sea, que siguen las reglas lógicas de predicabilidad respecto de sujetos indefinidos.

No así los entes de razón, espacio y tiempo absolutos: si Kant se equivocó al convertirlo en intuiciones puras trascendentales, no empero al negarles la condición de puros conceptos. Se trata de dos magníficas *omninociones*, de ideación o forjación necesaria, que al paso que muestran la unidad y espiritualidad de nuestro ser, mejor que ninguna otra manifestación activa del mismo, nos ponen en camino de lo trascendente; todo ello sin contar con su carácter instrumental o puramente lógico, que es el principal que se cuida de relevar el autor de la *Crítica de la razón pura*.

La inclusión de Suárez del ente de razón dentro del pomerio metafísico tiene sentido, o sea está justificada, no ya sólo desde el punto de vista ontológico, es decir, de la metafísica como ciencia fundamentante del saber humano, sino también desde el punto de vista estrictamente filosófico o metafísico, o sea, desde la filosofía como la más auténtica revelación y forjación de la mismidad humana, la cual estriba del todo en sus conexiones esenciales con lo trascendente, con lo divino.

JUAN FRANCISCO YELA
Catedrático de Filosofía
de la Universidad Central (Madrid)

Madrid, 5 de enero de 1948.

PROBLEMATICA DEL TEMA DE LA CREACION EN SUAREZ

TRATAR del tema de la creación en Suárez de frente y bajo un ángulo de consideración directa del problema, sería una tarea excesivamente ambiciosa para los propósitos de este trabajo. Efectivamente, el tema de la creación no sólo en sí mismo, en su consideración formal, sino también en sus presupuestos y en sus consecuencias y derivaciones filosóficas, ocupa dentro del sistema de Suárez un lugar preeminente.

Unicamente pretendemos al presente hacernos eco de los problemas más importantes que se polarizan en torno del tema central de la creación y aparecen como anclados en el vértice que señala la línea divisoria del ser creado e increado visualizado a su vez por la cuestión de la creación.

El horizonte en que viene situado el problema de la creación en Suárez es una línea en que se advierte más o menos presente, implícita o explícitamente, la consideración global de los seres existentes.

Esta visualización de la realidad total existente en cuanto es atravesada por la consideración del problema de la creación marca una bina de conceptos y de realidades infinitamente diferenciados, el ser Increado y los seres creados, determinativa de las restantes divisiones fundamentales de los seres existentes.

La divisoria de esta partición bimembre, que divide todo el ámbito de los seres, sirve para colocar en el primer plano la cuestión de la creación y a su vez señala una línea de visualización de todo el horizonte de los seres existentes.

Toda la construcción de la Metafísica de Suárez referente al ser existencial deja traslucir en su trasfondo el problema de la Creación. Es por ello por lo que podemos afirmar que el vértice de la creación, separando con línea firme al Ser Incausado de los seres causados, es el horizonte y la situación metodológica desde la que Suárez construye su filosofía.

Al elegir este punto de apoyo Suárez, no sólo atiende a la naturaleza esencial del Ser y de los seres todos, partidos en dirección vertical y bimembre, hacia arriba por la trascendencia del Ser Supremo que señala la creación, hacia abajo por la inmanencia de los seres creados dependientes de ella, sino que al propio tiempo se instala en la idea cardinal del Monoteísmo cristiano como concepción del mundo. Esta idea es la

idea de la creación. Desde el punto de vista filosófico y cultural, ninguna otra idea puede señalarse como más característica del cristianismo ni más ligada a la revolución y transformación ideológica que éste representa que la idea de la creación. El pensamitnto filosófico helénico la desconocía, su inserción en el mundo cultural arrastra tras de sí una nueva concepción del mundo.

Como dice muy agudamente Gilson, "la nueva conquista metafísica del concepto cristiano de la creación marca evidentemente un progreso para la noción de Dios y modifica correlativamente y de manera no menos profunda la noción del universo tal cual había sido concebida hasta entonces [1].

El concepto de creación es un nuevo eje cultural trascendental en torno del cual se polariza una nueva concepción del mundo, porque implica un nuevo y ya purificado concepto de Dios, una nueva definición de las cosas, y un nuevo concepto de su relación con la divinidad, o sea un nuevo y auténtico concepto del Ser y de los seres.

El nuevo concepto de la creación, para abrirse paso y hacerse un hueco en la panomárica total del Universo, necesita conformar un nuevo concepto del mundo, porque levanta una nueva noción de la causa increada y de los seres creados. Delimita mediante una línea de división muy exacta el Ser de los seres, la trascendencia divina de todo el resto de realidad inmanente al Universo.

Ni en la división platónica de la realidad en el mundo inteligible y sensible ni en la división aristotélica de los seres móviles y del motor inmóvil se dibuja adecuadamente la consistencia ontológica de los seres creados en su raíz metafísica ni la idea de Dios en su trascendencia de causa incausada. Las relaciones del mundo y de Dios y los soportes conceptuales de estos dos términos en que dichas relaciones aparecen están mixtificadas e implicadas sin deslinde y esclarecimiento posible.

Como dice el Angélico, producir el ser de una manera absoluta y pura es la acción creadora exclusiva de Dios [2].

El griego desconocía esta verdad, y como a la filosofía helénica no le alcanzó que el ser creado estaba construído desde la contingencia hasta su última y definitiva raíz, resulta que ni caló hasta la entraña de su constitución ontológica, ni estructuró un concepto adecuado de su originación por la participación, ni se remontó a una idea idónea de la fuente suprema de dicha originación.

Suárez, al instalarse en el concepto de la creación como enclave de la filosofía existencial entera, domina dos vertientes: hacia arriba, la de la trascendencia del concepto de Dios, de sus perfecciones y atributos; hacia abajo, la de la contingencia de los seres creados y la penetración de su naturaleza y propiedades.

Por otra parte, la radicalidad con que Suárez afronta el problema y la limpieza con que purifica el concepto de creación y la expurga de su ganga pagana y de sus mixtificaciones helénicas vertidas en algunas co-

---

[1] ETIENNE GILSON: *L'Esprit de la Philosophie Medievale*, p. 72. París, 1944.
[2] SANTO TOMÁS: *Sum. Th.*, I, 44 ad 1.

rrientes, coloca al eximio y piadoso filósofo en una situación magnífica para filosofar desde un horizonte de inconfundible raigambre cristiana.

Tal vez sea Suárez uno de los filósofos que haya sacado mayor partido de la verdad cristiana de la creación y de sus implicaciones respecto de la panorámica total del ser real y de su división fundamental en *Ens a se* y *ab alio* y sus equivalentes del ser creado e Increado, finito e Infinito, etc.

Esta cuestión de la creación, en la que Suárez se instala de una manera primordial, cruza el horizonte entero de la metafísica de las criaturas, y en el análisis de sus fundamentos últimos nos remite a explicaciones trascendentes al mundo, al conocimiento de su causa incausada.

Intimamente vinculados al tema de la creación y anclados en él aparecen una serie de problemas que se abren en una ancha y dilatada panorámica y que aquí únicamente los señalaremos y definiremos sucintamente.

Previamente será preciso esclarecer un concepto definicional de la creación, y, una vez logrado, se nos plantea el siguiente haz de problemas:

1.º Posibilidad de la creación.
2.º Facticidad de la creación.
3.º La causalidad total del Universo y la creación.
4.º Creación y participación. El Ser increado.
5.º Las divisiones del Ser. La esencia y existencia y la creación.

Noción de la creación.

Para el enmarcamiento de la panorámica de la creación se precisa un concepto de la creación que sitúe metodológicamente la cuestión.

La noción de la creación lleva implicados dos problemas: el de la noción misma y el de su justificación.

La justificación, a su vez, pende de los siguientes extremos:

1.º La existencia de una causa primera incausada, manifestada en el carácter fáctico y contingente de los seres todos del Universo.

2.º La necesaria originación de las cosas, supuesta la existencia de éstas, en última instancia de la causa primera incausada.

3.º La necesidad de que al menos la primera originación de los seres y, en consecuencia, también la originación reductiva de cualesquiera de ellos, haya tenido que provenir o, al menos fundamentarse, en una primera creación.

Sobre estos presupuestos se dibuja ya fácilmente la noción de la creación.

Puesto que la primera originación de las cosas del Universo antes de que nada exista fuera de la causa incausada e increada tiene que ser un salto al ser desde el no ser, queda en claro lo que es la creación.

Crear es, pues, producir el ser pura y simplemente desde el no ser en virtud de la acción creadora de la causa incausada. Y por esta razón metafísica de que la creación produce el ser en cuanto tal ser y lo le-

vanta desde la nada, resulta que es la acción propia de aquel Ser, que es el Ser por sí mismo [3].

La creación, mirada desde sí misma en cuanto *factum* u obra realizada, se visualiza desde dos extremos, el término *a quo* de que ha partido, la nihilidad, y el término *ad quem* a que ha llegado la totalidad del ser, que se ha producido, y lo que ella en resultancia es, o sea esta misma altura ontológica que ha alcanzado, o sea todo lo que ella es y tiene de ser.

El resultado de la creación y el ser de lo creado son aquí una e idéntica cosa. Dos son, por tanto, las características diferenciadoras de la creación de toda otra producción. Su término entitativo de partida, la nihilidad, su término final, el ser subsistente, en que consiste precisamente la entidad entera de lo creado. Por el contrario, todas las demás producciones son de tipo eductivo; hay un sujeto preyacente a la producción nueva, y ésta a su vez modifica y se inserta en alguna realidad. En la creación ni hay presuposición entitativa ni hay vinculación resultante de la producción a otra entidad, sino que ella por sí misma es pura producción, acción substancial cuyo término es la subsistencia.

Como dice Santo Tomás, la creación implica dos cosas:

1.ª Que no se presuponga nada de la cosa que se crea.

2.ª Que la entidad que se crea sea primeramente no ser y pase luego al ser de tal suerte que, dejada a sí misma tal entidad, permanecería en el no ser, porque el ser únicamente le tiene por el influjo de la causa superior que le levanta desde la nihilidad a la trascendencia del ser. La creación es, según esto, una producción del ser según toda su substancia, del ser en cuanto tal ser [4].

La "novitas essendi" de la creación.

Suárez dice muy bien que la creación implica una "novitas essendi". Es una novedad existencial en el más genuino sentido de la palabra. Lo que no era.

En la creación se da un puro salto a la trascendencia ontológica desde el puro no ser. Todo el ser producido en la creación es construído desde su misma raíz, desde el horizonte de la nihilidad. Por ello dice Suárez que la creación es una novedad existencial.

El ser creado es un acontecimiento existencial en el más genuino y auténtico sentido de la palabra.

Quiere esto decir que su existencia ha acontecido, se ha realizado. Si existe, no es porque debía existir o contenía exigencias esenciales de existir, sino simplemente porque así ha acaecido por determinación de la voluntad de Dios. Puesto que en el orden ontológico el ser creado no tiene en sí mismo otras raíces de su existencia, podemos decir que su ser

---

[3] Santo Tomás: *Sum. Th.*, I, 44 ad 1.

[4] Santo Tomás: 1, p. q. 65 a. 3.

mismo es una novedad existencial. Un verdadero acontecimiento. Suárez llama a esto la *novitas essendi* del ser creado.

Ahora bien; si el ser creado es un acontecimiento, es que su principio es la acción. Todos los seres fuera de Dios son fácticos. Ha acontecido, porque ha sido producido. La creación es una hazaña de la divina bondad.

Esto confiere una agudeza y una radicalidad insospechada a la consideración nuestra de la creación. La novedad existencial que entraña el ser creado consiste en el orto mismo del ser. Porque todo lo que tiene ser, después de nó haber tenido ser alguno, ni en sí, ni en sujeto preyacente, ha tenido un comienzo en el ser [5], que le ha otorgado su plenitud de ser. Este es el acontecimiento existencial de la creación, su *novitas essendi*.

Posibilidad de la creación.

Hemos dibujado ya una noción de la creación, que se nos ofrece como la acción original y primera engendradora del ser. Ahora bien; una tal acción, que arrastre desde el senó de la nada la novedad del ser creado y le haga flotar en la existencia, ¿es posible? Cruzando este problema aparecen dos sentidos de la posibilidad esbozados lúcidamente por Suárez. Una posibilidad que podríamos llamar óntica y una posibilidad fáctica. La posibilidad óntica se refiere a la naturaleza misma de la producción creadora; la fáctica, a la potencia que la ha de verificar. (Se trata de mostrar que la efectuación por creación no es en sí misma, y por su naturaleza intrínseca contradictoria e imposible, ni tampoco repugna la existencia de una virtud capaz de producirla) [6].

La mostración de esta posibilidad de la creación tiene un presupuesto básico, como lo tiene todo el problema referente a ella: el de la existencia de Dios como causa primera incausada.

Metodológicamente esta cuestión antecede a nuestro problema y determina su posibilidad como su primordial fundamento ontológico.

La consideración integral de la causalidad como tal de los seres nos conduce a Dios como causa primera. Este conocimiento de Dios como causa primera es el primordial en el plano de la realidad, aunque sea posterior al de Dios como Ser [7]. La consideración integral de la causalidad del ser engloba el tema de la creación [8], ya que ésta es un tipo de producción y, por tanto, de causalidad. Pero, a su vez, reclama una causa productora incausada única y primera del ser.

El horizonte de la posibilidad de la creación pende de la existencia de Dios y de la consideración de su suma perfección, toda la que puede concebirse en la amplitud y en la línea ilimitada del ser.

Suponemos, por tanto, que por un medio metafísico distinto del de la creación ha quedado ya demostrada la existencia, la omniperfección y

---

[5] *D. M.*, X, s. v., n. 2.
[6] Suárez: *D. M.*, XX, s. 1, n. 9.
[7] Suárez: *D. M.*, XX, introducción.
[8] Suárez: *D. M.*, 20, prólogo.

la omnipotencia infinita de Dios en la medida en que es dado conocerlas a la inteligencia humana. De este presupuesto haremos descender la posibilidad óntica y fáctica de la creación.

La primera de estas posibilidades se enfrenta con la naturaleza específica de la creación como producción especialísima puramente ontológica.

Efectivamente, la creación es una producción del ser en cuanto tal ser. Se trata de una causalidad estrictamente metafísica, que se dirige inmela producción total del ser en cuanto tal ser.

Si algo pasa directamente del no ser al ser en su producción total, es que se ha verificado una creación total de la entidad como tal [10].

El punto inicial de la creación o *término a quo* es la nihilidad, el final, la producción total del ser en cuanto tal ser.

Ahora bien: ¿No parece ya a primera vista imposible y contradictorio que haya un tipo de facticidad directa del ser sin soporte anterior alguno?

Sin embargo, la efectuación por creación no parece en sí misma imposible, porque no es contradictoria, ya que no lo es el concepto de una producción que tenga por término directo el ser-[11].

Tampoco es contradictoria en relación con la potencia que lo pueda realizar, potencia que ha de existir de hecho en algún ser, al menos en el Ser Supremo, en la Causa Primera [12].

He aquí los dos tipos de posibilidad que condicionan el problema. La posibilidad negativa de la mera no repugnancia, la posibilidad positiva de lo que ha de hacerse en cuanto señala y denomina una potencia [13].

La creación ha de englobar las dos posibilidades, la metafísica de la repugnancia, la fáctica de la posible verificación por alguna potencia.

1.º El primer tipo de posibilidad no es contradictorio, porque esta repugnancia derivaría del concepto mismo de la creación, o sea de su naturaleza esencial. Pero una producción total del ser, a partir de la nihilidad absoluta de él, no es contradictoria. No hay imposibilidad metafísica para que aquello que nada era comience a ser una efectuación de otro ser [14].

La producción "ex nihilo", en que consiste la creación, quiere significar una total ausencia de un término real *a quo*, o si se prefiere, implica la negación de toda materia o naturaleza que sirva de sustrato a la creación [15]. Es decir que la acción creadora atraviesa toda la distancia existente entre el no ser y el ser enteramente brotado de su producción.

Ahora bien; no hay en ello contradicción, porque el no ser y el ser no se refieren a una misma realidad simultáneamente, caso en que únicamente se daría la contradicción. El problema, en último término, se reconcentra en averiguar si es posible una causalidad pura que sea una

---

9 SUÁREZ: *D. M.*, 20, 1, 5.
10 Ibid.
11 SUÁREZ: *D. M.*, 20, s. 1, n. 9.
12 Ibid.
13 Ibid.
14 SUÁREZ: *D. M.*, XX, s. 1, n. 10.
15 SUÁREZ: *D. M.*, XX, s. 1, n. 10.

acción absoluta y substancial. Es indudable que algo puede llegar a su actualidad real a partir de su posibilidad por la acción conjunta de una potencia activa y pasiva [16]. Tal es el caso de toda causalidad creada. Pero en la causalidad creadora queda barrido el concurso de la potencia pasiva, por ser incluso definicionalmente una efectuación sin soporte previo. Ahora bien; este tipo de efectuación que sea producción pura del ser, en cuanto ser, partiendo del no ser no es tampoco contradictoria. O sea, visto el problema en otros términos, no existe contradicción en la posibilidad de que exista acción sin pasión; es decir, agente y acción del agente sin paciente. No es metafísicamente imposible ni contradictorio para el concepto de acción el que ésta carezca de recipiente o paciente; lo que sí es contrario a dicho concepto es que pueda existir una acción sin un agente que realice la acción [17]. Al emerger el ser en su totalidad en la acción creadora no necesita recepción, porque la producción alcanza al ser entero producido en cuanto tal ser. Además la acción como tal, y en nuestro caso la acción creadora, dice relación esencial a la causa eficiente, y desde este punto de vista habría verdadera contradicción en la existencia de una acción sin agente que lo produjera [18].

Pero en la vertiente de la pasión no se da una exigencia metafísica semejante. La acción causal puede verificarse de una manera nueva y original, sin que busque un recipiente pasivo en que sea apoyada, porque en el concepto de acción o producción, si ésta es integral y total, no va exigido el de recepción [19]. La acción no dice relación trascendental a la pasión, sino al efecto que es producido por ella y depende de su influjo fáctico y real [20]. Tampoco la potencia activa dice relación esencial a la potencia pasiva, sino a la acción y a su efecto. No incumbe a su razón de ser el obrar en algo, sino el obrar algo, que son cosas enteramente distintas [21]. Y por ello acontece que una acción substancial, como es la creación, y un efecto como el de ella, que es la totalidad del ser producido, sea posible absolutamente por la relación única a la potencia activa que puede realizarla y sin mentar su recepción en una previa potencia pasiva [22]. Por lo dicho se infiere fácilmente que no es contradictoria la creación como pura acción sin recepción, como un tipo de eficiencia absoluto y superior al de la actividad creadora. Si consideramos no ya la pura causalidad creadora que no es educida de ningún ser anterior, sino la causalidad de los seres creados, veremos que ésta requiere un sujeto anterior del que sea educida y un soporte subsiguiente en que descanse. El efecto que es producido y arrastrado en una acción de esta índole viene educido de algo entitativo y se soporta en algo entitativo.

No ocurre lo propio con la causalidad creadora. Esta es de tipo superior

---

16 SUÁREZ: *D. M.*, XX, s. 1, n. 10.
17 SUÁREZ: *D. M.*, XX, s. 1, n. 11.
18 Ibíd.
19 Ibíd.
20 Ibíd.
21 Ibíd.
22 Ibíd.

y está libre de toda potencia pasiva y receptiva del efecto producido, lo cual se comprenderá fácilmente ante las siguientes consideraciones:

1.ª La potencia pasiva nunca es suficiente para producir nada.

2.ª La potencia activa se dirige, en cambio, por su misma naturaleza a la acción productora de efectos.

3.ª La naturaleza de la potencia activa considerada de una manera absoluta y simple consiste en obrar o producir algo; pero no es necesario, para salvar la razón formal de la causalidad, que la acción producida por la potencia activa sea recibida en otro; es decir, en la potencia pasiva [23].

4.ª Causar es producir, verificar una acción cuyo influjo eficiente logre un efecto; por lo tanto, lo esencial para el concepto de causalidad es producir algo, no depositar la acción en algo; es decir, en la potencia pasiva.

5.ª De esta suerte acontece que sea posible de una manera absoluta, como acontece en la creación, la producción de un efecto únicamente por el comienzo de la potencia activa sin necesidad de la pasiva.

6.ª Además, la potencia pasiva, que suele concurrir con la potencia activa en la realización de los efectos provenientes de los seres creados, dice de suyo imperfección, porque necesita del concurso de la potencia activa, ya que no puede recibir algo si no lo recibe de otro [24]. En cambio, la potencia activa dice de suyo perfección por razón de su propia naturaleza. Y no habría contradicción en que existiese alguna potencia activa de tal perfección, que por sí sola fuese suficientemente poderosa para determinar sus efectos sin el concurso y la dependencia de la potencia pasiva. Potencia que por su propia virtud ejercitaría la acción y produciría su consiguiente efecto [25].

Analizada la posibilidad de la creación en su aspecto metafísico de pura posibilidad no contradictoria y en el modo de operación dependiente exclusivamente de una potencia activa, sería preciso aumentar la posibilidad fáctica, su relación con la existencia de una potencia real, que pudiese realizar las condiciones hipotéticas reclamadas por la acción creadora. Ahora bien; dicha potencia creadora existe indudablemente. Mirando al horizonte total de la existencia es preciso atribuir al menos esta virtud al Primero y Supremo Ser, si es que ella no envuelve en sí contradicción.

Según el principio general de la Teodicea, fundamentado en última instancia en las pruebas de la existencia de Dios y en la aseidad positiva, constitutivo formal de la naturaleza divina, es preciso afirmar que en el Ser Primero incausado se da toda perfección absolutamente pura [26] (perfección *simpliciter simplex*, en lenguaje escolástico).

Ahora bien; la potencia creadora independiente de todo otro ser entraña en su propio concepto una perfección absolutamente pura, y mi-

[23] SUÁREZ: *D. M.*, 20, s. 1, n. 11.
[24] Ibíd.
[25] Ibíd.
[26] SUÁREZ: *D. M.*, XX, s. 1, n. 13.

rando al ámbito universalísimo y trascendental del ser arguye mayor perfección el poseerla que el carecer de ella, razón por la cual es preciso atribuirla al Primero y Supremo Ser [27].

Aparte de ello sería fácil ver cómo la potencia creadora va incluída y exigida por la omnipotencia divina, porque extendiéndose ésta a todo lo que es metafísicamente posible abarca la creación que no envuelve contradicción en razón de su concepto y que por ello es también metafísicamente posible [28].

El "factum" de la creación.

La posibilidad de la creación enmarca el cuadro de su facticidad. So pena de caer en el solipsismo idealista absoluto, contradictorio en sí mismo, el hecho de la creación queda afirmado desde el momento que se admite la existencia del ser, la existencia de nosotros mismos como seres. Existen seres que para existir por su naturaleza misma esencial han tenido que ser necesariamente producidos. El universo entero es un conjunto de seres producidos. De seres cuya existencia no tiene un carácter esencial absoluto, que no comportan en su estructura óntica la aseidad, y que por ello mismo son constitutivamente seres fácticos.

Ahora bien, siendo los seres del universo todos ellos fácticos, teniendo nosotros mismos los hombres, seres los más nobles de él, raíces fácticas, es, sin embargo, imposible que la facticidad se extienda a todo el horizonte ilimitado del ser.

Los seres son factibles y fácticos, pero no todo ser es fáctico; es preciso, como dice Suárez, que se dé un ser que no pueda hacerse, un ser que no sea fáctico para que puedan ser todos los demás seres que son fácticos [29], y como esos seres fácticos son de hecho, y el universo es el conjunto de ellos, resulta que su existencia incuestionable no puede explicarse sin un fundamento, que está fuera de ellos, que es el ser no hecho, el Ser Incausado. Si no nos detuviésemos en un ser no efectuado y, por lo tanto, increado como fuente suprema de todos los seres fácticos, resultaría que habría que recurrir al infinito en la serie de seres productores y producidos, lo cual es imposible [30]. La serie causal requiere que haya un *primum*, porque de otro modo no existiría la serie; pero a la par que este *primum* esté fuera de la serie y sea de naturaleza contraria a los entes seriados. Si así no fuera, no sería el *primum*, sino algo dentro de la serie determinada por otro *primum*, y si no fuera de naturaleza contraria a los entes seriados tampoco sería *primum*, porque sería él como ellos, causado, y requeriría un *primum* anterior que lo efectuase. Quede, pues, claro que, si el proceso de entes seriados es causado, su *primum* ontológico fundamentante desde el punto de la eficiencia ha de ser trascen-

[27] Suárez: *D. M.*, XX, s. 1, n. 13.
[28] Ibid.
[29] Suárez: *D. M.*, XX, s. 1, n. 5.
[30] Ibid.

dente a la serie y, aparte de ello, contrario a la naturaleza de las entidades de la serie, o sea incausado.

Ahora bien; tenemos, de un lado, la totalidad de los seres fácticos o factibles que componen el universo; del otro, el Ser incausado y trascendente, fuente de todo ser.

El problema que ahora se plantea se reconcentra en la siguiente pregunta:

Puesto que los seres todos producidos están dentro de la serie causada y provienen de una primera causa incausada, ¿cómo fué la primera producción del ser? La primera causa incausada no pudo, como dice Suárez, dar el ser a los demás seres sin darlos primeramente por creación [31].

Porque no pudo la primera causa producir las realidades todas de una materia preexistente, ya que hay realidades que no son materiales, y además porque esa misma materia debió ser producida [32].

Cualquiera que se suponga el orden de originación de los seres fácticos o producidos, al menos la primera originación del ser ha tenido que verificarse por creación.

Antes de toda originación real no tenemos sino la realidad absoluta de la causa incausada y el no ser. Si luego viene el ser o los seres, éstos vienen de golpe desde el no ser al ser. El orto primero del ser es la creación. La creación, dice Suárez, fué necesaria en los seres que ahora son, porque sin ella no hubieran podido ser [33]. La primera acción produtora es la acción substancial, la acción que hace emerger el ser del no ser, el ser en cuanto ser, o sea el ser subsistente. Todo otro tipo de eficiencia causal, la generación, la concepción, la mutación, la alteración es de tipo eductivo, viene sorportada por una realidad previa y sostenida en un receptáculo subsistente. Puesto que el modo de obrar—agrega Suárez—es congruente con el modo de ser y el modo de ser del ser increado es la independencia omnímoda de todo otro ser, también su modo de obrar habrá de ser independiente de cualquier otra causa.

La creación es un modo enteramente suelto de causalidad, su acción levanta a la existencia el ser entero y subsistente. Todo otro modo de causalidad creada tiene un modo dependiente de efectuación, porque supone un sujeto paciente de la acción.

Aparte de este razonamiento apriórico, o casi apriórico [34], Suárez esgrime también para mostrar la existencia de la creación argumentos de tipo inductivo. Con ello marca un positivo y notable avance en este terreno. La naturaleza esencial de determinados seres, al no poder producirse por educción, ha tenido que venir a la existencia por creación. Tal es el caso de la materia considerada como sustrato total de los seres materiales, que como base de todas las educciones posteriores ha tenido

[31] SUÁREZ: *D. M.*, s. 1, n. 22.
[32] Ibid.
[33] *D. M.*, 20, s. 1, n. 15.
[34] El P. Norberto Prado muestra desconocer la doctrina de Suárez sobre este punto, cuando opina que Suárez pretende elevarse al concepto de la creación por una vía meramente inductiva. (*De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*. Friburgi, 1911, p. 203.)

que ser en su primera producción concreada bajo la determinación probable de alguna forma [35].

Tal es también el caso de los seres espirituales del universo que, al no poder ser educidos de la materia y siendo fácticos y dependientes de alguna causa eficiente, necesitan venir a la existencia por una acción creadora. Suárez enriquece por este procedimiento directo de penetración en el hecho de la creación el análisis de la naturaleza metafísica de algunos seres creados. Con ello induce una nueva vía para probar el *factum* de la creación.

La causalidad total del universo y la creación. La creación, obra de Dios.

El enunciado que encabeza este subtítulo guarda estrecha conexión con el tema de la creación. En el universo no se registran sino dos tipos de causalidad y, por consiguiente, de acción. La acción que arranca y hace brotar el ser desde la nihilidad y la que lo produce de la potencialidad de un sujeto o substrato preexistente [36]. Creación y educción son los dos tipos de acción que dividen adecuadamente toda eficiencia [37]. La causalidad total del universo está centrada en alguna de estas dos clases de eficiencia: la creación como original y primegenia, la educción como derivada y secundaria.

La primera de estas producciones es enteramente suelta y libre, porque es independiente de todo sujeto anterior, independencia que la lleva a la subsistencia [38]. La salida a la existencia de la segunda se hace a base de una potencialidad real preexistente que se actualiza. En la creación no se actualiza nada ya diseñado potencialmente, sino que de un golpe se irrumpe desde el no ser en la actualidad del ser. La educción se puede considerar como una salida de un tal ser o modo de ser desde el propio ser, mientras que la creación es un puro salto al ser desde la nada. Las implicaciones metafísicas que entraña la acción creadora no son las de la acción eductiva; pero bajo la eficiencia de entrambas cae la totalidad de los seres creados. Todo ser fuera de la causa incausada es objeto y producto de la eficiencia creadora o eductiva, de tal suerte que en la panorámica universal de la causalidad está incurso todo ser excepto Dios.

Esto nos habla claramente de las raíces últimas del ser en su eficiencia causal. Pero lo que al presente conviene subrayar es cómo está inserta la creación en la serie total causal, cuál es la naturaleza de esta serie y cómo ella, necesaria e intrínsecamente, se estructura de una manera ascendente.

El ser creado está encerrado en el gran círculo de la causalidad. Por tanto, a todo ser, excepto a Dios, le alcanza esencial o accidentalmente,

---

[35] Suárez: *D. M.*, XX, s. 1, n. 20.
[36] Suárez: *D. M.*, 20, s. 1, n. 1.
[37] Ibid.
[38] Suárez, ibid.

directa o indirectamente, la facticidad; Suárez repara en este hecho ontológico y monta sobre él con una absoluta limpieza dialéctica valiéndose de un medio estrictamente metafísico y de una manera inconcusa e irrebatible, las pruebas de la existencia de Dios.

La determinación de la creación como causalidad se determina esencialmente atendiendo al tipo de acción que la creación verifica.

La creación es una acción primera y radical que se ejercita sobre los seres sacándolos a la existencia.

Esta acción podría decirse que traspasa el horizonte del no ser y determina la emergencia del ser. Como la acción creadora presupone que el ser no ha sido nada y que en virtud de ella es todo lo que es, resulta que esta acción atraviesa dos estados ontológicos distintos por naturaleza. Un estado primero de naturaleza de nihilidad, porque el *prius natura* de creación fuera de Dios es el no ser, y un estado posterior de naturaleza de salida total a la existencia del ser. Como dice Suárez, a la creación precede el no ser absoluto de aquello que es creado [39].

De esta suerte la creación se nos ofrece como un tipo de causalidad y de eficiencia *sui generis*, inasimilable a cualquier otro tipo de causalidad. Para conocer la naturaleza de un tipo de causalidad no sólo hay que fijarse en su término *a quo* y en su término *ad quem*, sino principalmente en su razón formal que es la acción que ejercita, la acción producida por una causa eficiente. Por tanto, la esencia de la creación viene determinada formalmente y ontológicamente por la acción que desarrolla. Esta acción es substancial porque su término producido es subsistente. La acción creadora levanta al ser no una parte, sino la totalidad del ser producido.

Puesto que la causalidad creadora se extiende a todo lo que es en sí su acción, se extiende a la totalidad del ser producido [40].

Como dice muy hermosamente el Angélico, la creación es la producción de alguna cosa según toda su substancia [41].

Por esta razón puede decirse que la creación es una acción substancial pura, puesto que no es una acción eductiva, sino enteramente originadora del ser. Por añadidura es una acción sin pasión, ya que el efecto por ella producido lo es de una manera entera y substancial, sin que necesite por ello sujetarse en otro ser. Partiendo del no ser, como dice Suárez, la acción creadora produce la totalidad del ser efectuado directa, esencial e inmediatamente (*per se primo*), como adecuado término suyo. Es decir, se realiza el efecto en su entidad plena sin presuposición anterior de ninguna de sus partes [42]. Ahora bien; una acción que desemboca en el ser subsistente partiendo del horizonte del no ser, viene adecuadamente medida por esta misma subsistencia y ha de ser considerada como substancial.

---

[39] *D. M.*, XX, s. 5, n. 2.

[40] En esto se distingue principalmente la creación de la mutación de la alteración y de la modificación.

[41] Santo Tomás: 1, p. q. 65 d 3

[42] Suárez: *D. M.*, 20, s. 1, n. 12.

Creación y participación. El ser increado.

Con lo que hemos dicho anteriormente acerca del ciclo causal del universo considerado en su totalidad actual o posible queda ya fijado un vértice para establecer la conexión entre creación y participación.

Todo ser fuera de Dios o es directamente creado o reductivamente descansa en la creación. En último término, el ser fáctico hunde sus raíces ontológicas en la creación.

Ahora bien: ¿Cuál es la entidad que es fruto de la creación? Es el ser mismo producido de un golpe, desde las entrañas de la nihilidad. En toda producción se pueden considerar tres aspectos fundamentales: el término *a quo* o punto de partida de la eficiencia, el término *ad quem* o efecto logrado de la producción misma o acción ejecutada. Por ser el término *a quo* de la creación la nihilidad, el puro no ser, lo que ella arrastra al ser es la totalidad del ser producido. Y por ello todo este ser producido entero en su cabal consistencia ontológica es una participación.

El efecto producido entraña siempre alguna participación y dependencia respecto de la causa productora. Por tanto, en toda producción y eficiencia hay una participación.

Levantando esta situación general de la causalidad al plano específico de la producción creadora tenemos que el efecto de la creación es una participación pura. O sea que el ser creado, en todo cuanto es, es participado. Puesto que es una producción pura *ex nihilo* es también una participación pura de la totalidad de su ser. Si la causa creadora levanta directamente el ser desde la nada, es que lo produce totalmente, como vimos antes, y al producirlo en su realidad absoluta lo hace consistir integralmente en una participación. Pero no sólo, como si dijéramos, fácticamente el ser creado es una participación, sino que lo es esencialmente en el sentido de que no puede menos de ser una participación. Existiendo una única causa primera incausada es necesario que cualquier otro ser haya de ser incluso en su consistencia ontológica por participación [43].

Todo ser está encerrado dentro del ámbito universalísimo de la causalidad, sea que se considere la causa ejemplar, la material, la formal o la final.

Todo ser, por tanto, depende de la Causa Primera incausada de la cual deriva toda causalidad. El ser creado, por ser derivación de la Causa Primera, es por su misma entraña y esencialmente participación.

Tenemos aquí a la vista dos términos equivalentes: derivación causal y participación. No pocos autores retuercen el concepto de participación y lo mixtifican llenándolo de impurezas en que se confunden frecuentemente elementos conceptuales y reales [44].

---

[43] Suárez: *D. M.*, 29, 3, n. 14; d. 30, 2, n. 23.

[44] Recuérdese, por ejemplificar, en algún caso a Platón, Plotino?, etc.

El concepto de participación es limpio y puro, lo cual no es óbice para que en su misma aparente simplicidad sea sumamente profundo.

O se niega la dependencia de todo ser de la Causa Primera, o de lo contrario es preciso afirmar que todo ser fuera de dicha Causa es esencialmente por participación.

La posibilidad constitutiva y estructural de un ser fuera de la Causa Primera reclama esencialmente la participación, porque reclama la dependencia causal.

En cualquiera de los planos que consideremos el problema, plano de la posibilidad de la esencia de la facticidad, plano aptitudinal o real, en suma, siempre que esté mentada alguna realidad fuera de Dios, es precisa hacerla depender de la Causa Primera, y, por lo tanto, tributaria de participación.

La consideración de la creación y su razón definicional únicamente queda a salvo si se la entiende como una directa participación.

La arquitectura metodológica de algunas teorías escolásticas montadas sobre la diéresis de acto y potencia y de sus subsidiarias nociones de esencia y existencia realmente distintas en las criaturas enturbia el concepto de participación. Pero lo que ya sería más grave, al quedar comprometido y mixtificado el concepto de participación, parece que también arrastra y enturbia el de creación de tan radical y auténtica y específica estirpe cristiana.

No se puede efectuar un ser que no sea directa o indirectamente creado, porque todo ser fáctico es un ser por participación. Todo ser efectuado, todo ser dependiente de la Causa Primera es un ser participado. Todo ser creado, por su definición, y en razón de su concepto mismo, como dice Suárez, es esencialmente un ser *ab alio* [45].

Y un ser *ab alio* cuya contextura sea la abaliedad implica una forzosa y esencial subordinación al Ser que posee la aseidad. Sólo Dios, en virtud de su propia naturaleza, tiene la existencia actual sin eficiencia alguna por parte de otro ser [46]. En cambio la criatura, para que posea actual esencia, necesita que le sea otorgado el ser por la eficiencia del creador. Y por tal eficiencia, de una manera próxima e inmediata se le confiere todo cuanto es.

Esta abaliedad del ser creado engendra su necesaria y esencial limitación. Está ceñida al concepto mismo de participación y de creación. Y Suárez deduce de este concepto directo de la participación que entraña la creación, que la criatura sea limitada. Si el ser entero, o sea el ser en todo lo que es, es producido por la creación, resulta que es una participación y por tanto una limitación. El ser creado es limitado y finito, imperfecto por sí mismo, por su misma constitución ontológica, porque esencialmente no pudiendo ser sino por otro, lleva en su definición misma esta limitación. Según esto, afirmamos la limitación esencial del ser creado surgida de su propio carácter de ser participado. El concepto de limitación cons-

[45] SUÁREZ: *D. M.*, 28, III, 16.
[46] SUÁREZ: *D. M.*, 31, 6, n. 14.

titutiva del ser finito está visto en Suárez con mucha mayor radicalidad que en la dirección de la escuela tomista.

El ser creado es, según Suárez, limitado por sí mismo, o sea por tener esencialmente que ser *ab alio* en su propia constitución intrínseca. Como esta abaliedad es la esencia misma del ser creado, resulta que también es de su esencia la limitación, la finitud. Aparte de esto, el ser creado—según Suárez—es también limitado por Dios. Por ser él, incluso ontológicamente, donación divina y de suyo menesterosidad radical desde el punto de vista de su existencia, resulta que Dios puede crearle en uno u otro nivel ontológico conforme a uno u otro número y medida según la libre determinación de su voluntad. La limitación del ser creado proviene pues, necesariamente, de sí mismo y de Dios.

Este problema de la limitación y de la participación dentro de la dirección llamada tomista ofrece una solución artificial e incongruente. No ve sino un tipo de participación relativa y por resultancia. Para explicarse el concepto de participación y de limitación del ser creado lo hace derivar de otro concepto y de otra realidad anterior, que es la recepción. Desvirtúa el concepto auténtico y puro de la participación y de la limitación, y, por consiguiente, el de la creación. Viene a decir la mencionada teoría, que el ser creado es participado y limitado porque una parte metafísica de él, el acto, de suyo ilimitado, es recibida en otra de sus partes metafísicas composibles, la potencia, y limitado por ella. Participación y limitación son una recepción. Pero en ese caso la participación y la limitación, y por ende la creación, no son del ser creado en cuanto tal, sino de parte de él, o sea del acto. La potencia por hipótesis subyace en este caso a la recepción y a la limitación del acto; es anterior a él y por tanto a la creación; la trasciende, cae fuera de ella, sería increada. Puesto que la participación no es total, tampoco lo es la creación, porque no topa en su comienzo con la pura nihilidad, sino con la potencia en que va a ser participado, es decir, recibido el acto. Esta escapa a la participación y, por tanto, en la teoría analizada, a la creación. La teoría llamada tomista afirma que el ser, para que sea creado y limitado, debe ser recibido, lo cual es ajustado en la formulación, pero no lo es en la explicación que de ella hace. Es cierto que el ser creado, participado y limitado, para ser tal debe ser recibido, pero recibido simplemente y no en parte recibido en otro.

El sentido auténtico y cabal de la participación es el de la participación y limitación entera del ser creado. El ser creado—como dice Suárez—no lo es porque se recibe en otro y por resultancia y derivación de su recepción, sino porque se recibe de otro [47]. La abaliedad del ser, o sea originación de otro, no es inaliedad, o sea ser recibido en otro. El ser creado es por definición y esencialmente *ens ab alio*, no *ens in alio*.

---

[47] SUÁREZ: *D. M.*, 31, s. 15, n. 17.

Las divisiones del ser. La esencia y la existencia y la creación.

El problema de la división primera y fundamental del ser mira al ámbito total de la realidad en el cual el problema de la creación marca una neta y clara divisoria. Desde este punto de vista, la división fundamental es del ser *a se* y *ab alio*.

Ningún ser puede escogitarse fuera de Dios o de las criaturas [48].

Esta división mira al ámbito total del ser. Ahora bien; en este horizonte amplísimo del ser, si es que existe una división, para que ésta sea recta debe adecuar el todo dividido. Es decir, los miembros de la división tienen que llenar todo el horizonte del ser.

Ahora bien; supuesta la existencia de Dios como causa primera y la de seres distintos de Dios, que por lo tanto tienen alguna subordinación causal respecto de él, es indudable que la división primera y fundamental del ser es la del *ens a se* y *ens ab alio* [49]. Esta división adecua enteramente todo el ámbito del ser [50]. Ningún ser puede concebirse que no tenga la anterior condición de recaer dentro de la mencionada distinción. Aparte estos dos términos, aseidad y alteridad del ser incluyen una inmediata contradicción y por tanto la disyuntiva que marcan es imposible que no convenga a algún ser [51]. Es una distinción adecuada porque en la disyuntiva que señala va incurso todo ser.

Todo lo que tiene razón de ser está contenido bajo el todo dividido; lo que no está contenido en uno de los miembros lo está en el otro [52].

Suárez presenta esta misma división de aseidad en el ser y alteridad de ser bajo otras nomenclaturas, como él lo dice expresamente [53]. Ser infinito y finito, ser necesario y contingente, ser por esencia y ser por participación, son divisiones equivalentes en cuanto a la cosa, si bien señalan algunos matices significativos diferentes que se refieren únicamente a su expresión desde el punto del conocimiento.

El *ens a se*, el ser que posee la aseidad, es un ser que no puede ser efectuado porque la efectuación es la contradictoria de la Entidad Imparticipada e Incausada del Ser Subsistente y por sí. La aseidad entraña la entidad *ex se* porque este *ex* se excluye el tenerla por otro [54].

Esta entidad imparticipada que es el ser divino dice tal naturaleza que sin eficiencia ajena posee actual entidad; o mejor dicho: es ella misma actual entidad [55].

Por eso dice Suárez que el existir en acto es pertenencia exclusiva de la esencia divina, pero no de la esencia de la criatura. Porque sólo Dios, en virtud de su naturaleza, posee la existencia sin eficiencia ajena, al paso

---

48 Suárez: *D. M.*, 28, s. 1.
49 Suárez: *D. M.*, 28, s. 2.
50 Ibíd.
51 Ibíd.
52 Ibíd.
53 Ibíd.
54 Suárez: *D. M.*, 31, s. 6.
55 Ibíd.

que la criatura no lo tiene por razón de su esencia, sino por el influjo causal de otro ser [56]. Por ello puede también decirse que no compete a la esencia de las criaturas actual entidad de esencia [57].

También divide Suárez el ser por medio de la potencia y el acto en ser actual y en ser potencial, y esto de muchas maneras.

La primera división divide al ser en actual y potencial en orden a la existencia real; y así, todo ser o es actual, porque existe necesariamente, o es potencial, porque no existe necesariamente, sino que puede existir o no existir. Esta división divide al ser tomado nominalmente, y es tan adecuada y primitiva como las divisiones ya mencionadas en ser por esencia y ser por participación, etc. [58].

La segunda división divide al ser en actual y potencial en orden a la potencia pasiva o su negación. Y así, todo ser o es actual, porque es acto puro, sin ninguna potencialidad pasiva, o es potencial, porque tiene orden a la potencia pasiva, ya sea como forma o acto, por lo menos accidental, ya como sujeto receptivo, ya como compuesto de potencia y de acto por lo menos accidental. Esta división divide al ser tomado también nominalmente, porque abraza al ser actual y al ser posible: éste, aunque actualmente no exista, es, sin embago, capaz cuando exista de ser potencia pasiva o decir orden a la potencia pasiva de las maneras dichas. Además, esta división es tan adecuada y primitiva en realidad como las mencionadas antes en ser por esencia y ser por participación, etc., aunque sus términos no son tan diáfanos como los de las anteriores divisiones, y por eso no es tan pedagógico el ponerla como primera división del ser [59].

También admite Suárez otra división del ser en actual y potencial, que no divide al ser en diversas clases de seres, como la primera y la segunda, sino en diversos estados de un mismo ser. Según esta división, el ser se divide en ser en acto y ser en potencia: el primero es el ser existente, y el segundo es el mismo ser en posibilidad de existir. Esta división se refiere al ser creado, no al ser increado, como es patente [60].

En la filosofía neotomista hay otra división del ser en actual y potencial, tomada de la composición real de esencia y de existencia, y de la negación de tal composición. Según esta división, todo ser o es ser que es acto puro o es ser que necesariamente se compone de esencia y de existencia realmente distintas.

Esta división no la acepta Suárez [61]. Primero, porque no se ha logrado jamás aducir una prueba en su favor que no se base en los equívocos platónicos que dan realidad a las abstracciones de la mente. Segundo, porque el mismo Santo Tomás le niega toda importancia en orden a distinguir a Dios de las criaturas. Tercero, porque los argumentos contra esta distinción son apodícticos. Cuarto, finalmente, por los muchos in-

---

56 SUÁREZ: *D. M.*, 31, s. 6.
57 Ibíd.
58 SUÁREZ: *D. M.*, XXVIII, 1, n. 15.
59 Ibíd., n. 16.
60 *Index locupletissimus*, lib. 9, introd.; et *D. M.*, XXXI, ss. 2-3.
61 *D. M.*, XXXI, ss. 4-7.

convenientes que tal teoría tiene si se tienen en cuenta los fundamentos que se aducen para probar la tesis, y de estos inconvenientes vamos ahora a considerar algunos.

¿Es compatible la teoría de la potencia y del acto con la verdad de la creación? ¿Se puede compaginar con la absoluta participación de los seres fuera de Dios? ¿Es adecuada para explicar la originación de los seres? ¿Y su subordinada esencial y necesaria dependencia respecto de la causa primera?

Para visualizar este problema recurramos al tema de la teoría que sostiene la distinción real de esencia y existencia en las criaturas. Este tema viene montado sobre la distinción de acto y potencia. Está resuelto con la misma técnica. Obedece al mismo método. Por tanto, reincide la pregunta: ¿Es compatible la teoría de la real distinción de esencia y existencia y sus presupuestos con la creación?

Creemos que la teoría de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas no deja libre y expedito el paso a un concepto limpio y puro de la creación, porque, a su vez, nó da paso a un concepto adecuado de la participación.

Quien admita la participación directa del ser creado de Dios propenderá inequívocamente a identificar la esencia y la existencia en las criaturas.

Quien, por el contrario, busque una solución indirecta al problema de la participación, que podíamos llamar por resultancia y relativizada, se inclinará a afirmar la real distinción.

Ahora bien, ¿cuál es la situación de la creación? ¿Cómo queda emplazada frente a una y otra solución?

En la primera solución de la participación directa del ser creado, respecto de la causa increada, el concepto de creación sale ileso, porque la creación es una participación directa del ser ex nihilo sin presupuesto alguno real anterior. En cambio, en la solución de la participación por resultancia y composición de elementos no participados directamente nó parece salvarse limpiamente la definición de la creación y su razón de ser.

Consideremos esto con alguna detención.

La teoría de la real distinción de esencia y existencia supone una participación parcial del ser creado. Como tendremos ocasión de mostrar, en esta teoría la esencia no es participada. Y al no ser participada no cae dentro de la creación. No es creada. El término de la participación en dicha teoría únicamente es la existencia. Pero al estar el ser creado, según dicha teoría, compuesto de esencia y existencia como partes metafísicas reales, resulta que el ser creado no es creado en su totalidad, sino en una de sus partes, la existencia. Y en resultancia el ser creado sería y nó sería creado, lo cual es una contradicción *in adjecto* [62].

Suárez analiza lo que quiere decir ser en acto y lo que quiere decir ser en potencia, y encuentra inadecuada esta distinción para colmar con los

---

[62] Las soluciones de una concreación son igualmente aporéticas.

dos miembros, según las exigencias de la lógica, el todo que se trata de dividir.

El ser en acto es lo mismo que el ser existente; de lo contrario podía darse medio entre "ser posible" y "ser existente", lo cual es ininteligible [63]. Suárez plantea aquí de frente lo que ha de entenderse por acto, si es que a esta palabra hay que darle un sentido real. Ahora bien; como entre el "ser posible" y el "ser existente" no hay medio, resulta que el ser en acto, puesto que no significa el ser posible, significa el "ser existente". Luego aquel ser—agrega Suárez—que se constituye formalmente ser en acto, en sí y fuera de las causas es, por la misma razón, el que se constituye existente [64].

Pero si al decir potencia queremos significar la potencia real, también en ese caso incluímos la existencia en esa realidad. Entonces acontece que la división del ser en potencia y en acto no nos dice nada más que la división del ser en algo que tiene existencia.

Pero prescindiendo de otras múltiples interpretaciones a que se presta el problema de la distinción del ser en acto y potencia, lo que aquí interesa es la problemática que plantea respecto de la creación. La teoría de la real distinción de esencia y existencia implícita o explícitamente hace a las esencias trascendentes a la creación.

Capréolo, entusiasta defensor de la real distinción de esencia y existencia en las criaturas, afirma expresamente que Dios creó todo de la nada de su existencia, pero no de la nada de su esencia [65].

Esta postura de Capréolo es sumamente lógica y concluyente, vista desde su posición y desde sus principios [66].

Los conceptos de esencia y existencia y la teoría de su real distinción en las criaturas conducen inexorablemente a negar la creación de las esencias reales, porque sólo la existencia es término de la acción creadora; sólo la existencia de las criaturas, no su esencia, es fáctica, es un *factum* de la creación.

Pero hay, aparte de ello, en la mencionada teoría de la distinción real de esencia y existencia otra dificultad insuperable. Va directamente contra el concepto de la participación de las criaturas. Va contra la razón misma de la participación. Efectivamente, la participación deviene una recepción.

He aquí operado un cambio de conceptos, un *quid pro quo;* sencillamente un equívoco.

Quien crea que la participación del ser creado es una recepción niega aquel concepto.

En la teoría de la real distinción de la esencia y existencia la participación del ser creado, respecto de Dios, consiste en distinguir dos partes metafísicas en dicho ser, una que es lo recibido, o sea la existencia; otra que es el recipiente o receptáculo, que es la esencia. Entonces re-

---

63 Suárez, disp. 31, s. 4, n. 6.
64 SUÁREZ: *D. M.*, 31, s. 4, n. 6.
65 SUÁREZ: *D. M.*, 31, s. 2, n. 4.
66 Es justamente la posición que en rigurosa lógica debe sostenerse.

sulta que la participación del ser creado no alcanza más que a una parte del ser creado porque una sola parte ontológica es la recibida, la existencia; la otra, la esencia, no es recibida porque ella es el receptáculo o recipiente.

Y si la esencia no es recibida de la causa incausada, tampoco es participada de ella y, a su vez, si no es participada no es creada.

La posición que sostiene la real distinción de esencia y existencia está vinculada a una concepción errónea de la creación, en cuanto la considera como una participación parcial de una parte ontológica que se recibe en otra previa que actúa de receptáculo potencial. Crear y participar, en consecuencia, sería la acción de recibir lo producido en una esencia previa recipiente. Crear no sería producir la totalidad del ser creado en todo lo que es en su realidad subsistente.

El P. Prado en su tan celebrado libro *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae,* se ve abocado a desfigurar la verdad de la creación en resultas de su posición acerca de la distinción real de esencia y existencia, porque afirma que pertenece a la razón de lo causado o efectuado la composición real de esencia y existencia. Y esta composición es, según él, un presupuesto necesario para demostrar la verdad de la creación [67].

Sin embargo, por este camino lo que realmente se logra es invalidar el concepto de creación, ya que si únicamente es creada la existencia y ésta reclama una recepción en la esencia, para dar cuenta cabal de la propia creación nos vemos forzados a admitir la siguiente contradicción *in adjecto* que el ser creado no es creado, porque no lo es en todo cuanto es.

Suárez ve claramente que en esta posición, que imagina la esencia conceptuándola como una potencia real y como receptáculo de la existencia, se invalida el concepto de creación.

La disyuntiva del ser o no ser nos coloca limpiamente el horizonte en que aparece el problema de la creación y nos señala la línea inmanente a ella, por la que tiene que venir todo lo que tenga razón de realidad participada.

La posición larvadamente anticreacionista, que va inviscerada a la teoría de la distinción de potencia y acto como divisiones del ser y en sus correlatos de esencia y existencia, aflora cuando menos se piensa en cualesquiera de los sustentadores de la teoría. Así, por ejemplo, por no multiplicar los casos llega a decir Gredt estas textuales palabras:

"Inter merum nihil et existentiam datur tertium: realitas essentiae. Haec realitas potest vocari "esse" at non est "esse" existentiae sed esse essentiae i. e. realitas physica essentiae identificata cum ipsa essentia. Realitas essentiae jam est *actus* at non est actus ultimus (existentia) sed relate ad actum ultimum, ad existentiam se habet in potentia: est potentialis existentia, potentia subjectivo-physica quae actuatur per existentiam [68].

---

[67] NORBERTO PRADO: *De veritate Fundamentali Philosophiae Christianae.* Friburgo, 1911, p. 203.

[68] *Gredt Elementa Philosophiae,* t. II, thesis 15, n. 707.

En un trozo tan breve es imposible dar con tal cantidad de enunciaciones y conceptos cuyo alcance se pierde en el vacío.

Se pueden destacar en el texto transcrito las siguientes afirmaciones:

1.ª Entre el puro nó ser y la existencia se da una realidad intermedia, la realidad de la esencia. Las aporías a que se presta esta simple enunciación se pueden patentizar con sólo plantear las siguientes preguntas [69]:

A) ¿Cómo puede concebirse una realidal o estructura ontológica real cualquiera que sea intermedia entre el puro no ser y la existencia?

B) Si dicha entidad esencial es intermedia entre el no ser y la existencia, ¿cae dentro de la creación o es trascéndente a ella?

C) ¿En qué puede consistir una realidad inexistente, es decir, que no tiene existencia, pero que, sin embargo, es real?

2.ª Se agrega: Esta realidad (la esencia) se puede llamar "ser", pero no un "ser" de existencia, sinó ser de esencia, es decir, realidad física identificada con la misma esencia.

Preguntas que aquí surgen:

A) ¿Qué es un ser de esencia real que no existe, es decir, que no tiene existencia? ¿Cómo puede ser real sin existir, o lo que es lo mismo, sin poseer existencia?

B) ¿En que consiste la realidad física de la esencia identificada con la misma esencia? ¿Es algo que pertenece al orden de la creación y de la naturaleza? ¿Tiene relación con algún tipo de causalidad? ¿Es producida o improducta? He aquí un haz de preguntas que abría que enfilar a la anterior formulación para deshacer un poco su vaguedad y confusión.

3.ª Prosigue Gredt: "La realidad de la esencia ya es acto, pero no es acto último" (o sea, existencia).

A) ¿Cómo puede sustentar Gredt, según los presupuestos de la teoría, que el ser se divide en potencia y acto y en sus correlatos de esencia y existencia, si la potencia y la esencia son, según él dice, también acto? Más ajustadó sería, desde el punto de vista de sus afirmaciones, decir que el ser se divide en acto-esencia y acto último-existencia; pero esto no es decir nada mientras no sepamos lo que es acto-esencia y acto-existencia. Aparte contraría las reglas lógicas rectas de una división, porque en los miembros divididos aparece el mismo término, en el caso presente el actó.

B) Cuando se dice que la existencia es acto último respecto de otro acto, la esencia, ¿qué se pretende decir? ¿Que el ser compuesto de esencia y acto no puede adquirir una ulterior actualidad y perfección? En ese caso el ser sería mudo, no obraría. ¿En qué sentido se toma acto último en el caso? Para admitir una fórmula es preciso saber lo que significa e indispensablemente conocer sus términos.

4.ª Gredt parece querer puntualizar la relación del acto esencia con el acto último (existencia) cuando dice: "El acto-esencia, con relación

---

[69] No exponemos detalladamente las dificultades que militan en contra de la teoría por no hacer copiosa la exposición. Una primera y obvia interrogación sugerida por dichas formulaciones nos pone ya al descubierto las posibles aporías que encierran.

al acto último, a la existencia, está en potencia, es potencial existencia, potencia subjetiva física que se actúa por la existencia."

He aquí un verdadero haz de afirmaciones múltiples cuyo sentido confuso desconocemos absólutamente.

A) La esencia, por lo visto, es ya acto. ¿Cómo es acto sin la existencia?

B) Resulta que la esencia-acto es, a su vez, potencia respecto del acto último que es la existencia. ¿Qué tipo de acto es la esencia con relación a la existencia que se dice acto último? ¿Es un acto que viene en la misma línea, o sea acto de un acto anterior, la existencia? ¿Qué se quiere significar con la palabra último? ¿Es la existencia el acto final en una serie anterior de actos, uno de los cuales sería el acto esencia? Y entonces ¿cómo se acoplarían estos actos? ¿Qué función tendrían desde el punto de vista ontológico? ¿No puede desenvolverse de nuevo el ser creado, desplegarse ya más en sus actividades, que podrían ser consideradas como nuevos actos? El ser creado es incluso susceptible de menos actos accidentales. ¿Cuál es la existencia de estos actos? ¿Es acaso la misma que la de la substancia a que afectan? ¿El acto último engloba toda la cadena de actos ulteriores posibles en que despliegan las actividades y el dinamismo causal de todo ser creado?

Mayor dificultad ofrece aún la adecuada explicación de las frases subsiguientes que Gredt estampa referentes a una existencia que se comporta como potencia de otra existencia, que es una existencia potencial o potencia subjetivo-física que se actualiza por existencia.

En resumen: las incongruencias y contradicciones de Gredt se pueden resumir brevemente en las siguientes consideraciones.

En primer lugar, la esencia, que es de suyo actual, ya es una verdadera existencia; luego no necesita una existencia subreañadida. El antecedente es manifiesto; porque según todos, existencia es la formal posición fuera de la nada de una manera completa; si la esencia del ángel ya por sí misma es actual, por sí misma está fuera de la nada completamente; de lo contrario habría que decir que la esencia del ángel está por sí misma fuera de la nada, pero a medias; es decir, que ni estaría fuera de la nada del todo, ni del todo sumergido en la nada. ¿Qué sentido tiene todo ésto?

En segundo lugar, la existencia que Gredt añade a la esencia actual es un acto que no tiene ningún efecto formal. Porque su oficio sería hacer que la esencia esté fuera de la nada completamente y, por tanto, ha de hacer formalmente que la esencia esté fuera de la nada; más la existencia, añadida a la esencia actual, no puede dar absolutamente nada en orden a poner formalmente fuera de la nada, porque la esencia actual ya está por sí misma completamente fuera de la nada; si no estuviera completamente fuera de la nada, estaría fuera de la nada a medias, lo cual es absurdo, como antes se demostró. Si, pues, la existencia no puede tener ningún efecto formal, es una forma o acto del todo contradictorio.

Si se dice que la existencia no da a la esencia el estar formalmente fuera de la nada, porque la esencia por sí misma ya es actual y está fuera

de la nada, sino que le da solamente el que la esencia actual pueda continuar en su actualidad, entonces se está confesando manifiestamente que la existencia que se añade no es existencia; porque la existencia es la formal posición fuera de la nada, y esa existencia añadida no da a la esencia formalmente el estar fuera de la nada, sino solamente el continuar fuera de la nada. Esto es confesar que el ser creado no consta de esencia y de existencia realmente distintas, sino de una esencia identificada realmente con su existencia, y además de ciertas condiciones necesarias para proseguir en la existencia, las cuales condiciones serán la subsistencia para existir con independencia de todo sujeto, o la sustentación para existir en la materia como forma substancial material, o la inhesión si se trata de accidentes.

El presupuesto general de la necesidad de admitir una composición de potencia y acto y, por consiguiente, de esencia y existencia para explicar la naturaleza participada y limitada del ser creado, no sólo contraría el concepto de creación, pero ni siquiera consigue su propósito, porque no ha explicado aún lo que se entiende por potencia y acto y cómo su composición metafísica puede darnos la esencia real del ser creado.

Efectivamente, se afirma en la mencionada teoría llamada tomista que el acto de suyo es ilimitado, y si no es recibido en la potencia de la esencia, absoluta perfección, acto puro e infinito.

Frente a esta afirmación cabe preguntar: ¿Cómo es posible que una realidad que de suyo sería nada menos que el acto puro e infinito se pueda limitar? Antes de afirmar que el acto se recibe en la potencia y se limita por ella, hay dos cuestiones previas que no han sido resueltas ni siquiera planteadas en la teoría que analizamos:

a) La realidad del acto, que de suyo es infinita, ¿cómo puede concebirse que sea limitada por un elemento ontológico menos perfecto?

b) ¿Cómo puede verificarse una recepción de una estructura ontológica tan perfecta en un ser potencial sin existencia como es la esencia?

c) Si el acto es de suyo una perfección ilimitada, o sea acto puro, es impensable que se pueda limitar por otra realidad completa o incompleta. Y esto por una sencilla razón: porque si el ser de la existencia es de suyo absoluto e ilimitado, no se le podrán poner límites. Un elemento ontológico más débil, como es el elemento potencial real de la esencia, no puede coartar a lo que por su naturaleza tiende a la infinitud. Jamás podrá reducirse a lo finito una estructura de suyo infinita.

2.° Lo primero que procede, antes de construir una teoría de tan largo alcance y de tan amplias consecuencias, como es la de la real distinción de esencia y existencia, es sencillamente saber lo que significan los términos mediante los cuales se formula el problema.

a) En este aspecto no se sabe a punto fijo lo que se suele pretender, significar, por la palabra acto. Si se habla de un acto existente o existencial, y de suyo ilimitado y puro, se seguirían las consecuencias de infinitud e ilimitación ya señaladas. Sería infinito y único y jamás se podría limitar.

b) Si se habla de un acto que sea una esencia real, entonces reapa-

rece una extensa problemática dentro de la teoría de la distinción real de esencia y existencia. ¿En virtud de qué es real la mencionada esencia? ¿Cuál es la existencia de la mencionada existencia?

c) Aparte de que es una esencia infinita, mantendrá dentro de la teoría llamada tomista los caracteres de dicha esencia y al componer con una existencia no perderá su carácter de infinita. Y todos los seres que participasen de dicha esencia serán infinitos a su vez, lo cual es un contrasentido.

3.° Aun surge una aporía de no menor cuantía referente a la conceptuación del acto, si se tiene presente que en la teoría que analizamos el acto o la existencia es término de la creación.

Y aquí surgen las siguientes aporías:

a) Si el acto o existencia es término directo de la creación debe ser directamente limitado, porque no puede darse un efecto creado que no lo sea.

b) Si se explica la creación por la composición de la existencia producida en el receptáculo y potencia de la esencia, se invalida el concepto mismo y la razón de la creación. Porque la esencia queda fuera de ella y porque la creación no deviene, conforme a lo que dijimos anteriormente, una acción pura sino mezclada con pasión. La creación contra su razón formal sería una acción productora de algo en algo.

c) Y por añadidura, si el acto es término directo de la creación antes de que ésta se realice, es puro no ser y, por consiguiente, no tiene sentido el considerarlo como de suyo limitado. Es más: habrá tantos actos cuantas sean las acciones creadoras, ya que no hay acción sin efectuación, y por hipótesis el término directo de la acción creadora en este caso es el acto. Pero a su vez repárese que esta doctrina es aporética respecto de las consideraciones que suelen hacerse acerca de la naturaleza ilimitada del acto.

4.° Resta una consideración última: cuando el acto se suele considerar como de suyo ilimitado, lo que suele acontecer es que se confunde el ser considerado en abstracto, el ser trascendental, con el ser infinito [70].

Louis Raeymaeker, profesor de la Universidad de Lovaina, en un libro reciente de indudable interés, sin duda advirtiendo las dificultades intrínsecas que lleva aparejadas la teoría de la distinción real de esencia y existencia, nos dice que todas las dificultades y objeciones que se suelen presentar contra esta teoría parten de una concepción errónea de la composición de esencia y existencia [71]. Tanto la esencia como la existencia deben ser tomadas en sentido metafísico. Son, según él, términos correlativos y es en su correlación en la que consiste toda la realidad del ser particular que las contiene [72]. "Es por esta causa un error—prosigue—que esencia y existencia puedan ser consideradas como siendo reales en

---

[70] Esta confusión aparece frecuentemente en la Historia de la Filosofía, generalmente articulada en diversos sistemas y bajo diversos presupuestos, generalmente de tipos ontologistas.

[71] RAEYMAEKER: *Philosophie de l'Etre*. Louvain, 1946, p. 117.

[72] Pág. 113.

su misma abstracción hecha de su relación con el otro principio correspondiente, porque en tal caso habría que pensar que dicha relación se sobreañade a la realidad de estos principios; ahora bien, ellos no tienen realidad fuera de la correlación [73].

"Un principio constitutivo del ser particular—vuelve a insistir—no se puede definir sin que se haga mención de su coprincipio, porque la relación no se puede definir sin que sea indicado su término [74].

Raeymaeker compara y reduce íntegramente la realidad de estos principios de esencia y existencia, constitutivos del ser particular, a relaciones trascendentales, y como quiera que una relación señala siempre otro término al cual se refiere, las relaciones trascendentales comunican la una a la otra el carácter que les es propio; de suerte que el ser creado se halla marcado y señalado todo entero por entrambos, de tal suerte que cada principio nos da la pauta de un carácter que afecta al ser particular [75]. Este ser debe contener tantos principios o relaciones trascendentales como caracteres irreductibles presenta [76].

Son relaciones trascendentales y nada más. Todo lo que se puede decir de ellos concierne formalmente su correlación [77]. "Un principio —añade—no se concibe fuera de su conexión con el otro principio correspondiente; no se puede, bajo ningún punto de vista, abstraerlo de este otro o separarlo mentalmente, porque sería un sinsentido querer hablar de una relación sin tener ninguna cuenta de la relación que la religa a su término y, por consiguiente, sin tener cuenta de este término. Los principios constitutivos del ser particular no tienen otra realidad que la de su correlación; ellos forman una estructura, ellos no tienen sentido y no existen sino merced a ella" [78].

De todo ello pretende deducir muy habilidosamente Raeymaeker que, puesto que los principios del ser, esencia y existencia, son correlaciones, relaciones trascendentales, no se los puede considerar aislados [79], o, lo que en definitiva es equivalente, que casi desconocemos lo que en realidad son.

El señor Raeymaeker quiere reducir todas las dificultades que se oponen a la real distinción, a falta de comprehensión de la tesis tomista por parte de los adversarios. Pero en realidad no es esa la razón de las dificultades.

Bien sabemos que la esencia dice relación trascendental a la existencia y la existencia a la esencia a la cual actúa, y que de la mutua relación y proporcionalidad trascendental resulta el compuesto creado existente, según él. También sabemos que la esencia no tiene existencia sino bajo la existencia, y que esencia y existencia son partes metafísicas y no físicas del ser; pero que, sin embargo, tienen una realidad tan concreta y

[73] Pág. 113.
[74] Ibíd.
[75] Pág. 114.
[76] Pág. 115.
[77] Pág. 120.
[78] Ibíd.
[79] Ibíd., p. 118, 119.

distinta mutuamente que pueden llegar a separarse la esencia de su propia existencia y existir con existencia ajena, como pretenden que sucede en la humanidad de Cristo.

Bien; pero estas afirmaciones no son soluciones a las urgentes dificultades que se les oponen.

Porque las partes metafísicas y no físicas, cuales son la esencia y la existencia o realmente e independientemente del entendimiento, se distinguen de tal manera que la una no sea la otra, o realmente no se distinguen. Si realmente no se distinguen, se elige la sentencia suareciana. Si realmente se distinguen, es lícito tratarlas como dos realidades distintas, que serán realidades *ut quo*, partes metafísicas, o como se quiera llamarlas; pero de tal manera que una no sea la otra. Esto supuesto, surge la problemática siguiente: O la esencia, que es distinta de la existencia, tiene en sí y por sí alguna actualidad distinta de la existencia y que no provenga formalmente de ella, o no tiene en sí y por sí ninguna actualidad, sino que toda su actualidad es la actualidad de la misma existencia.

Si la esencia de suyo no tiene en sí y por sí ninguna realidad, entonces no es una potencia física real ni ha podido recibir a la existencia. Y por consiguiente, en el ser real no hay más realidad que la de la existencia, reducida a su grado determinado por su diferencia peculiar realmente indistinta de sí, y esta es la sentencia de Suárez. Y esta manera de argüir la tiene por buena el P. Poulpiquet y casi todos los tomistas modernos.

Si la existencia tiene en sí y por sí alguna actualidad que formalmente no provenga de la existencia sobreañadida, entonces la esencia ya es por sí misma la existencia y no necesita de un acto distinto para existir. Porque según todos, la existencia consiste en formal posición fuera de la nada, y esto de una manera completa. Y en la hipótesis que examinamos ya la esencia tiene la posición fuera de la nada completa por sí misma. Si la esencia, v. gr., de un ángel fuese actual, estaría por sí misma fuera de la nada, y estaría fuera de la nada de una manera completa; porque, de lo contrario, habría que decir que está sólo incompletamente fuera de la nada; ¿y qué sentido tendría una esencia simplicísima, como es la esencia de un ángel, fuera de la nada solamente a medias?

Se dirá que la existencia da por lo menos cierto complemento existencial a la esencia actual, es decir, le da el acto último. Mas esta instancia no tiene sentido. La existencia debe dar formalmente algo por lo menos de posición fuera de la nada; y si la esencia actual está ya completamente fuera de la nada, no hay existencia alguna posible que le dé algo de estar fuera de la nada.

Se dirá que por lo menos la existencia da a la esencia actual la firmeza para que continúe en su actualidad. Mas dar la continuación en la actualidad no es dar absolutamente nada de actualidad, sino hacer que la actualidad que ya es completa por sí misma continúe y no perezca; y si la existencia no da nada de actualidad o de posición formal fuera

de la nada, no es existencia, sino una contradicción *in términis*: será una existencia que no es existencia.

Decía además el señor Raeymaeker que la esencia y la existencia tienen sus relaciones trascendentales, por las cuales la una se mira a la otra y de esta manera se limitan y quedan reducidas a sus propias medidas. La existencia es de suyo infinita y se limita sólo por recibirse en la esencia, por ejemplo, de ángel. Y la esencia de ángel es también simpliciter infinita e ilimitada, y solamente se limita por recibir un acto distinto, que es la existencia.

Mas ante estas afirmaciones se ocurren en seguida las preguntas siguientes:

¿Cómo ha sido posible que el acto de existencia que de suyo es absolutamente infinito, y por tanto absolutamente inmutable y único, haya adquirido esa relación trascendental finita? ¿Cómo la esencia, que también de suyo es ilimitada y absolutamente infinita, ha adquirido esa relación trascendental a una medida restringida de ser, siendo así que ella es infinita e infinito asimismo el ser que se ha de recibir? ¿Qué alquimia ha sido tan eficaz para verificar tal transformación?

¿Cree ahora el señor Raeymaeker que las dificultades que se oponen a su tesis dependen de incomprehensión de lo que él dice, o son tales que realmente jamás se ha tratado de responder?

La dependencia del ser creado. Su religación con Dios.

La dependencia esencial del ser creado respecto de Dios pende directamente de la participación. Tomando esta nota de la participación como el predicado esencial de las criaturas vemos que en ella vienen anclados los restantes predicados esenciales del ser creado, su dependencia constitutiva, su subordinación, su contingencia, su originación, su finitud, su multiplicabilidad, su religación con la causa Increada. Podemos analizar sumariamente la nota de la dependencia como predicado esencial de las criaturas en cuanto guarda conexión con la creación.

Puesto que todo ser creado es participado, es dependiente de la causa increada que le da el ser. La división primera del ser en *ens a se* y *ab alio*, en ser que tiene la aseidad del existir y ser que es y no puede menos de ser abaliedad, nos trae la otra bina pareja de conceptos del Ser independiente y trascendente a todos los demás seres y de éstos como dependientes de él.

Si el ser creado es esencialmente por participación, únicamente podrá ser por imitación y dependencia del ser por esencia [80].

Esta dependencia es esencial e intrínseca a todo ser creado, hasta tal punto que la participación y la dependencia de la criatura son su esencia misma.

Ahora bien; Suárez distingue tres planos de dependencia de la criatura respecto de su Hacedor:

[80] Suárez: *D. M.*, III, 2, 21.

La dependencia esencial.
La dependencia fáctica.
La dependencia relativa.

Estos tres tipos de dependencia señalan otros tantos aspectos de la religación de la criatura con Dios.

La dependencia *esencial* se ve en la menesterosidad intrínseca y absoluta de la criatura, que por sí misma no tiene aseidad alguna. Es en su misma esencia ontológica y por su razón misma abaliedad, *ens ab alio*, ente por participación. La criatura por sí y ante sí no tiene consistencia alguna óntica. Su condición misma fundamentante de criatura, su armadura metafísica consiste en la indigencia que tiene en sí para existir.

Y esta índole radical y metafísica de la menesterosidad y la indigencia entitativa la atraviesa toda entera. Y como la participación y la dependencia absoluta son el constitutivo intrínseco de la criatura, son también por ello mismo su esencia trascendental.

Dice Suárez taxativamente que el ser creado es de tal naturaleza y de tal consistencia esencial, que sin alguna dependencia de Dios no puede existir [81]. Porque la naturaleza del ser participado del *ens ab alio* es sinónima de naturaleza esencialmente dependiente, o sea en todo lo que dicha naturaleza metafísicamente considerada es.

El ser creado es cuanto tal ser incluye esencialmente la dependencia respecto del Ser primero e increado [82]. Efectivamente, la dependencia esencial de la criatura en todo cuanto entitativamente es, viene a reducirse a los conceptos de recepción y participación.

Estas dos son las razones potísimas de la dependencia metafísica e intrínseca que exhibe todo ser creado:

1.° El ser creado tiene el ser recibido de otro; es incluso constitutivamente pura recepción y lo es su entidad entera, de suerte que en todo lo que atañe a su ser es dependiente del Ser primero e independiente de todo otro ser [83].

2.° Además, todo ser creado lo es por participación, y ésta entraña la dependencia esencial. Participar el ser es lo mismo que haberlo recibido de aquél que lo posee por sí [84].

En este tipo de dependencia intrínseca y esencial de la criatura se ve su religación fundamental con el Creador.

Por la dependencia esencial el ser creado está íntimamente religado al Ser Incausado en su íntima consistencia ontológica. La dependencia esencial es la constitución íntima de todo ser creado, porque equivale, vista desde la criatura, a su intrínseca menesterosidad.

Lo que constituye al ser creado y le otorga consistencia ontológica es su dependencia trascendental respecto del ser increado, dependencia que penetra todo cuanto hay en el de ser.

Por esta razón dicha dependencia bien puede decirse constitutiva del

---

[81] SUÁREZ: *D. M.*, 20, IV, 32.
[82] Disp. 31, 14 pássim.
[83] Ibid.
[84] Ibid.

ser creado y trascendental, porque abarca íntegramente toda la razón de ser de la criatura. Paralelamente puede señalarse los caracteres de religación esencial constitutiva y trascendental del ser creado respecto del ser increado.

La potencialidad e imperfección del ser creado, su esencial indigencia, marcan su trascendental dependencia y religación respecto de Dios.

Esta dependencia constitutiva no puede ser entendida sin una religación esencial o relación trascendental respecto de aquel ser de que depende.

El *ens "ab alio"* remite siempre en su propia factura ontológica, como postulado de su propia fundamentación entitativa, al otro.

La dependencia *fáctica* en los seres creados viene acoplada a la dependencia esencial y ceñida al hecho de la dimanación efectiva de los seres.

Consiste en un estigma de naturaleza modal completamente inseparable de la constitución ontológica del ser creado como proceso vial que le ha dado origen. Es la dependencia de *facticidad* y *originación* activa del ser creado. Como de ella nos hemos de ocupar expresamente en un trabajo acerca de la teoría modal, que la tenemos entre manos, omitimos al presente todo ulterior desarrollo.

JOSE IGNACIO ALCORTA, PBRO.

Rector de la Universidad de La Laguna.
Catedrático de Filosofía.

EL CONCEPTO OBJETIVO EN SUAREZ

INTRODUCCION Y RESUMEN

ARISTÓTELES, San Agustín y Santo Tomás—en general, los grandes autores—encantan por la claridad de sus ideas cuando se aceptan sin un análisis minucioso las nociones básicas y fundamentales de sus respectivos sistemas. Cuando el lector, deseoso de revisión, emprende el análisis de los principios y nociones fundamentales, se hacen cada vez más espesas las sombras del misterio profundo del ser. La grandeza del genio se contenta con meros atisbos al orientarse con la penetración de su mirada en esas regiones oscuras, donde ya el talento humano no puede aspirar a merecer el elogio de la claridad. De ahí las discrepancias de sus comentadores, precisamente en las nociones más básicas.

Suárez, a pesar de la transparencia de su estilo, no está exento de esa ley general. La diversidad de opiniones sobre su noción de concepto objetivo es un caso que confirma la regla, y obliga a meditar previamente el sistema de exposición que se ha de seguir para que el investigador y el lector no se pierdan en un laberinto de confusiones.

Un método consistiría en la transcripción fiel de los trozos donde Suárez explica la naturaleza del concepto objetivo y de los pasajes en que utiliza dicha noción. Este método, aparentemente objetivo e impecable, presenta dos inconvenientes. Primero, que el lector, tal vez poco atento o prevenido por ideas preconcebidas, resbale en la lectura sin reparar en el verdadero sentido de los trozos selectos. Además, la selección y ordenamiento de los textos puede ser—voluntaria o involuntariamente—parcial y perturbadora, ya que se funda muchas veces en prejuicios y criterios aptos para alucinar al lector.

¿Será preferible emprender campaña abierta en que se discutan con rigor inexorable las diversas opiniones para inclinarse a la que resulte triunfante en el torneo? Tampoco este procedimiento es satisfactorio. La historia de la filosofía es testigo de multitud de polémicas tan enconadas como inútiles.

El ideal sería que el mismo Suárez explicara su pensamiento. En la imposibilidad de esa utopía, hay que adoptar el método que más se apro-

xime a esa solución ideal. Para ello *citaremos* por extenso al mismo Suárez, haciendo las indicaciones que parezcan más adecuadas para entenderle, y aludiendo, cuando haga falta, a las diversas interpretaciones; pero sin descender a polémicas ineficaces. El resto lo hará la sagacidad del lector. Para facilitar más la lectura ofrecemos a continuación un resumen suficientemente extenso, que ayude a comprender fácilmente el desarrollo, siempre pesado, de estudios de esta índole.

EL CONCEPTO OBJETIVO DE SUAREZ

A. Diversas acepciones del concepto objetivo.

1) *Planteamiento histórico del tema* (p. 9).

La importancia que se da al estudio del concepto objetivo, especialmente en Suárez, aparece de manifiesto por los autores que de esta materia tratan y por los problemas que con ella se relacionan. Las dificultades gramaticales, provenientes del latín y de la diversidad de las soluciones precedentes—por ejemplo, la teoría aristotélica del *eidos* y la teoría ennoemática de la Estoa—desembocan en el escolasticismo, muy especialmente en Cayetano.

2) *El concepto objetivo como terminación del concepto formal* (p. 11).

Los escolásticos antiguos y los contemporáneos de Suárez (por ejemplo, Vázquez, Cobos) propenden a considerar el concepto objetivo como la imagen terminal de la intelección o concepto formal; pero designándolo con diversos nombres, algunos de ellos equívocos. La conclusión, respecto a Suárez, ha sido que se interpretara su concepto objetivo ya como terminación del concepto formal (B. Alvarez, Descoqs), identificándolo con el objeto formal, ya identificándolo con el concepto formal (Mahieu). Suárez parece considerarlo como distinto del objeto formal, aun cuando también éste se halla en la mente.

3) *Innovación de Suárez* (p. 14).

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que la noción del concepto objetivo sufre en Suárez una modificación, aunque el Doctor Eximio no quiera sentar plaza de innovador. Esto se deduce de su definición compleja del concepto formal, en el que entra el concepto formal más el objetivo de Cayetano. ¿En que consiste esa innovación? Sin duda en que no es la imagen terminal de la intelección, como para los tomistas. Algunos, como Mahieu, parecen creer que es la cosa externa, sin que esto impida el que contradiciéndose a sí mismo Suárez lo haga también equivalente al concepto formal. Esta interpretación es inadmisible, si los pasajes en que Suárez habla del concepto objetivo pueden entenderse como si en la mente fuera algo permanente, además de la intelección. En este trabajo—lo mismo que en otro anterior—se supone esta solución, a saber:

que el concepto objetivo es la cosa en cuanto se halla objetivamente en el entendimiento y es conocida o cognoscible por actos intelectuales reflejos, formal o implícitamente. En otra forma, se le considera como idea facticia. El método del trabajo será expositivo, no polémico, aduciendo ya las definiciones expresas, ya los pasajes o elementos del sistema suareciano que sirven para conocer lo que es el concepto objetivo y su importancia.

B) El concepto objetivo en el proceso del conocimiento.

1) *Definición de los conceptos formal y objetivo.*

a) Descripción analítica (p. 17).

La descripción analítica del concepto objetivo hay que tomarla de la obra *De Anima*. Pero las ediciones impresas no son exactas, como aparece por el cotejo del texto manuscrito con el impreso preparado por B. Alvarez, que interpola la palabra *conceptus obiectivus* en la descripción del proceso abstractivo. Suárez, en la descripción del proceso, opone al concepto formal, que es conocimiento directo o *prima intentio*, la SECUNDA *intentio*, que es refleja y versa sobre la *secunda intentio obiectiva*, o sea sobre el concepto objetivo. De este concepto se trata en la misma obra en otro pasaje, oponiéndolo al concepto formal o verbo, y diciendo de éste que no es *id in quo fit cognitio*, ni *supplet vicem obiecti*. Luego estas propiedades son del concepto objetivo. Al resolver las dificultades aparece el concepto formal como causa ejemplar de la obra artística, teoría que desarrollará más en la Metafísica (*Disp.* XXV, 1), oponiéndose a los que hacen de la idea ejemplar sólo un concepto objetivo, en el que se vea en la imagen mental la cosa que se trata de hacer.

b) Definición metafísica (p. 23).

La definición metafísica se halla en la *Disp.* II, 1, 1. El concepto objetivo es la *res vel ratio quae immediate et proprie repraesentatur*. El objeto externo no adquiere su presencia (*re-praesentativa*), ni propia, ni inmediatamente. Los objetos singulares son conocidos por el entendimiento directamente y *per proprias species;* pero no inmediatamente. Además, *ratio, intentio,* etc., denotan realidades mentales, no externas. No es forma intrínseca al concepto formal; pero sí a la mente, en la cual se halla objetivamente en la virtualidad cognoscitiva de la especie impresa dejada por el concepto formal directo, y como imagen terminal de conceptos formales reflejos subsiguientes. Como objeto de este conocimiento reflejo, la cosa en él conocida recibe la denominación extrínseca de *ser conocida*. La permanencia objetiva de la cosa tiene lugar en totalidades integrales, como en el amor, en el objeto de las virtudes, en la hermosura general de las cosas, etc.

C) Nociones complementarias.

1) *La semejanza representativa* (p. 26).

Suárez halla en muchos autores solamente la noción de semejanza fenoménica y la de la presencia entitativa. Otros confunden la semejanza con la identidad. Ante todo, advierte que la misma cosa puede estar *actu* en el mundo externo y *obiective* o *intentionaliter* en el entendimiento. Basándose en esta presencia intencional, distingue tres clases de semejanza: la impresa virtual o factiva de las especies impresas; la semejanza expresa del conocimiento directo y la semejanza objetiva, que en los sentidos es, por ejemplo, el retrato de un amigo, y en el entendimiento algo correspondiente a ese retrato. Las dos primeras semejanzas no son conocidas en sí mismas, sino por los efectos. La semejanza objetiva, que interpretamos como concepto objetivo al tratarse del entendimiento, es un medio conocido. La teoría de la semejanza suareciana es muy distinta de la aristotélico-tomista. En ésta, las especies de las cosas son formas que vienen de los objetos a la mente, no virtualidades, como en Suárez.

2) *La especie impresa. Sus funciones y relaciones con el objeto conocido* (p. 28).

La noción del concepto objetivo está en función de toda la teoría del conocimiento, en la que Suárez discrepa del tomismo representado por Cayetano. Suárez desarrolla su doctrina avanzando simultáneamente en la crítica de Cayetano y en la construcción de un sistema propio. La crítica de Cayetano, iniciada en la obra *De Anima,* se desarrolla en la obra *De Deo,* en la discusión sobre las funciones de la especie impresa. Esta no es para Cayetano más que la forma específica del objeto en su paso del mundo exterior a la mente. En esto sigue a Aristóteles. Suárez estima aprioristica esta doctrina y admite sólo un paso de energías del estímulo al hombre. Para Cayetano, las especies son necesarias para explicar cómo el objeto está en la mente. Es un problema criteriológico, con solución de tipo mecánico, como en Aristóteles. Para Suárez, las especies son necesarias, porque el hombre necesita algo que determine la intelección de su mente, a fin de poder pasar de la inacción a la acción. Es problema metafísico, con solución energética o etiológica. Para Cayetano, la especie es la misma forma específica del objeto. Para Suárez, es germen fecundante del entendimiento. Para Cayetano, es algo que debe ser conocido. Para Suárez, algo que ayuda como concausa a conocer. Para Cayetano, une el objeto con la potencia realmente—*in esse reali*—con la máxima unión. Para Suárez, la unión es sólo intencional—*in esse intelligibili*—. Para Cayetano, la especie es una efigie de la cosa. Para Suárez, es una semilla. Para Cayetano, es término del conocimiento. Para Suárez, es instrumento y no término. En la parte constructiva, Suárez ve en la especie la presencia virtual del objeto externo en la mente, y aun

la presencia de objetos por ella elaborados con fundamento *a parte rei* o sin tal fundamento. Tales son las especies de naturalezas universales y de entes de razón. En los ángeles hay especies plurivalentes. En los hombres hay especies universales. La presencia del ser *in esse obiectivo* se funda en la especie impresa así explicada. Esta es la primera condición para que el concepto objetivo sea la cosa tal como se halla en la mente.

3) *El concepto formal. Diferencias respecto del concepto objetivo* (página 34).

Una de las tesis fundamentales del suarismo es que el concepto formal es verbo y acto intelectual, con el que se conoce la cosa. No es *id in quo, sed quo fit cognitio*. Su objeto especificativo no es la cosa en su estado físico, sino en su presencia mental, es decir, el concepto objetivo. El concepto formal versa sobre cosas singulares directamente y por especies propias, mas no inmediatamente y sin alguna abstracción, abstracción que es más necesaria para los conceptos formales de cosas universales y entes de razón. Es de interés notar que la abstracción de la especie es propia del entendimiento agente, mientras que la abstracción de la naturaleza conocida es propia del entendimiento posible. Esto último implica que la cosa conocida se halla en el entendimiento, ya se trate de abstracción formal, ya de abstracción universal. En esto convienen con Suárez los conimbricenses. La unidad de la naturaleza abstractamente conocida no se halla en el mundo externo, sino que se logra en la mente en virtud de la armonía o unión de las notas, que el entendimiento descubre en las cosas. Esa unidad constituye el concepto objetivo.

4) *La denominación como elemento del concepto objetivo* (p. 39).

El concepto objetivo no es la manifestación fenoménica del objeto ni la cosa externa; es una realidad, facticia, no física, que consta de la presencia virtual en la especie y de la presencia formal reflejamente conocida en conceptos formales, de los que recibe su denominación. La naturaleza de esa denominación y realidad se verá considerando que sin ella es imposible la vida racional. Suárez se plantea metafísicamente esa dificultad, contestando que las tales denominaciones, formadoras de realidades morales—como el mérito, la autoridad, etc.—no son entes de razón. Tampoco lo son las realidades intencionales formadas con esas denominaciones, a no ser que se confunda la denominación con la imposición del nombre. La denominación, fundada en la intelección, es una realidad causada por la razón, pero no un ente de razón. El conocer las cosas o personas no es una ficción del entendimiento, como tampoco el amarlas es una ficción o un ente de razón, ni de volición. El ser conocido es una realidad especial, cuando ese acto es objeto de reflexión, lo mismo que el amor consciente. Con esto, los elementos del concepto objetivo aparecen como realidades de la mente.

5) *El "esse obiectivum" en la ciencia divina* (p. 45).

Las cosas temporales no coexisten con la eternidad más que en el ser objetivo que tienen en la mente divina. En forma análoga se hallan en nuestra mente. Pero no existen en Dios sólo por la perfección de la ciencia divina; hace falta que sean cognoscibles con certeza objetiva. El *esse obiectivum* no es *in actu secundo* otra cosa que el *actu cognosci. In actu primo*, es la aptitud que tienen para ser objeto terminativo del conocimiento. En la mente divina se distingue el principio del conocimiento, que es la misma mente de Dios, y el término del conocimiento, que son los objetos. Algo análogo sucede en el hombre. Aquí se funda la tesis suareciana sobre la no distinción real entre esencia y existencia: en que las cosas antes de ser creadas sólo tienen una realidad objetiva. No es otra cosa el *ens diminutum* de Escoto. Capréolo tampoco admite más realidades; pero niega que la existencia—antes de ser producida—tenga ser objetivo. En esto se separa de él Suárez. Tampoco las proposiciones *aeternae veritatis* ni la *potentia obiectiva* tienen en sí otra realidad más que el *esse intelligibile* y el poder ser conocidas o hechas por Dios.

D) Aplicaciones del concepto objetivo.

1) *La objetivación en nuestras relaciones para con Dios* (p. 51).

La mente es más o menos perfecta, según el tesoro de sus conceptos objetivos. Por ellos conocemos las nociones de la Trinidad, que no sólo corresponden a conceptos formales nuestros, como dice el Ariminense, sino que son conceptos objetivos. Los nombres de *Genitor* y *Genitus* no son nociones, pues no tenemos abstracciones de ellas. De aquí se deduce que, por lo menos en este caso, el concepto objetivo ha de ser abstracto y signo. Todas las cosas tienen, además de su valor físico, un valor significativo, como ocurre en los milagros. De aquí que con ellas puedan hacerse imágenes, que reciben las mismas consideraciones de los prototipos que representan o contienen en el ser representativo. Son semejanzas objetivas, como el concepto objetivo. Suárez concede a la mente un poder simbolizador muy grande, aunque con cierta dependencia de los caracteres de la figura externa. Estas por sí solas no son signos ni tienen el poder que algunos atribuyen a los horóscopos, como, por ejemplo, Cayetano. En cambio, la mente puede objetivar sin imágenes externas. Así sucede en el amor; mas el amigo tiene que estar presente en el alma, aunque no físicamente; pero sí en concepto objetivo. Para la amistad no basta el concepto formal.

2) *La objetividad en la vida volitiva* (p. 59).

El *esse obiectivum* tiene aplicación especial en la teoría de la finalidad. el fin mueve antes de existir, no precisamente por el conocimiento de su *esse obiectivum reale*, sino por su concepto objetivo. El concep-

to formal es sólo condición. Esto se confirma por razones generales: todo apetito tiende a un objeto real, aunque no siempre preexista; basta que tenga su realidad en la mente—esto es, en forma de concepto objetivo—. Sólo Dios, último fin, tiene que preexistir aun como fin, por ser un fin necesario y, por lo tanto, existente. La causa moral mueve, pero como existente, aunque sin necesidad de poseer existencia física. Lo mismo ocurre en la honestidad de los objetos, que tienen que tener alguna bondad objetiva para ser especificativos de actos virtuosos. Pero una vez supuesta esa bondad, la mente puede especificarla más. Más aún: puede formar objetos de virtudes generales, por ejemplo, la penitencia, el ser bueno en general. Puede también multiplicar muchos objetos en una misma bondad concreta. Ambas cosas pueden ocurrir también en el vicio. El conocimiento, es decir, el concepto formal, no tiene esa eficacia. Por eso sucede en el deleite del mal pensamiento, que en sí no es ilícito. En cambio, es ilícito el deleite en la cosa mala pensada, es decir en el concepto objetivo.

3) *El concepto objetivo en la ciencia.*

a) El concepto del ser (p. 67).

El concepto objetivo es elemento básico de la organización científica de nuestra actividad mental. Suárez afirma que el concepto objetivo del ser es objeto de la metafísica. Además, es el primero y más sencillo de los conceptos. Por eso los somete a discusión crítica, siguiendo la tradición de la *philosophia perennis,* que plantea la discusión inicial no en saber si hay un mundo extramental—que es evidente—, sino en cómo podemos conocerlo reflejamente, es decir, científicamente. En esto parecen querer convenir hoy todas las escuelas. Para ello Suárez comienza por establecer la existencia del concepto formal y del concepto objetivo del ser. La unidad del concepto formal, una vez aclarada su noción, se prueba por experiencia. Los adversarios (Cayetano) la niegan, a fin de preparar el camino para la analogía del ser. Suárez rechaza este método de estudio, admitiendo sin recelos los datos evidentes de la experiencia. La unidad del concepto formal queda confirmada por varias consecuencias: por la simplicidad del acto, por la unidad de su *ratio formalis*—que no se debe confundir con la *ratio formalis obiectiva* (concepto objetivo)—, por la capacidad de abstracción confusiva de la mente y porque en él se representa no sólo el nombre, sino la cosa. La cuestión del concepto formal es sólo preámbulo para el concepto objetivo. Cayetano y Escoto están contra su unidad por suponer que la operación precisiva no se hace sólo en la mente, sino que está inicialmente delineada en las cosas. Suárez prueba la unidad del concepto objetivo, como término u objeto inmediato que necesariamente supone el concepto formal. Objeto y término, una vez más, hay que entender como cosas distintas del principio. Suárez advierte expresamente que no se trata de unidad real y entitativa como la de las cosas externas. Se trata, por tanto, de unidad fabricada por abstracción en la mente. Sus notas no pueden formar unidad en las mismas cosas externas, que aun objetivamente son distintas. De lo con-

trario se iría al monismo. La precisión no se hace *ex parte obiecti*. El concepto objetivo no incluye en sí los modos inferiores, pues no está en ellos, sino en la mente. Es una equivocación atribuir a las cosas el modo con que las concibe el entendimiento. La unidad del concepto del ente es anterior y más evidente que la analogía del ser, aunque esta doctrina es también cierta.

b) El objeto de la Metafísica (p. 76).

La importancia que atribuye Suárez al concepto objetivo del ente se manifiesta en que lo hace objeto de la Metafísica, asignando a esta ciencia no el estudio de todos los seres ni sólo el del ser en su máxima abstracción, sino el ser en general juntamente con las manifestaciones más universales o más elevadas del mismo, en cuanto pueden ser estudiadas en una misma disciplina con un sólo hábito científico. A lo cual contribuye el que el concepto objetivo sea el objeto tal como se halla en la mente.

c) El concepto objetivo de la naturaleza universal (p. 78).

Suárez reprende a los nominalistas cuando dicen que los universales no existen en la realidad; pero si sólo niegan el realismo platónico y admiten que los universales se hallan *obiective in intellectu* no se les puede reprender. El *universale actu* no está en los singulares, sino que surge por operación intelectual y se halla *in cognitione*. Es idea facticia, realización de la mente. Una propiedad fundamental de esas realizaciones mentales es su permanencia en el entendimiento. No son actos cognoscitivos o conceptos formales, sino conceptos objetivos; las cosas tal como se hallan en la mente. La permanencia del objeto en el entendimiento resalta aún más en el juicio mental, donde el entendimiento suple su incapacidad de conocer las cosas por un solo acto, aplicando al mismo objeto nuevos predicados. Esta función es posible sólo en la teoría suareciana, según la cual tenemos en la mente las cosas, qué tal como son "no pueden ser llevadas a la escuela" (Aristóteles) para estudiarlas. En el análisis del juicio, considerando a la definición y a lo definido *ut sunt formaliter in mente*, dice Suárez que la definición es concepto formal, y lo definido es concepto objetivo. Así se explica que en todo juicio sea tan verdadera la permanencia de los conceptos objetivos en la mente, que necesariamente surge por lo menos implícito el juicio reflejo, de que cuando afirmamos o negamos algo, decimos la verdad.

d) Los conceptos formal y objetivo en el arte (p. 85).

La disputación sobre la causa ejemplar es de máxima importancia para entender la noción suareciana del concepto objetivo. Se trata de saber si el ejemplar se halla sólo objetivamente, es decir, como concepto objetivo en el entendimiento. Suárez defiende que no: el ejemplar se halla en la mente más bien como concepto formal. Se trata sólo de ejemplar interno, así en Dios como en el hombre. La sentencia común es contraria a Suárez. Una de las funciones del ejemplar es ser regla de la obra artística. El concepto objetivo, si es completamente igual a ella, es la misma cosa (pero en la mente, pues sólo se trata de ejemplar interno). El objeto en cuanto conocido tampoco puede ser causa eficiente de sí mismo, pues es término y no principio. Al objeto interno se le debe

mirar como condición, no porque sea causa. El concepto objetivo es comparable al *esse finis*, que no mueve a la acción con el *esse cognitum*, sino con la *res denominata*, mientras que el concepto formal es como el *esse cognitum finis*. La cosa al ser conocida se halla de dos maneras en el entendimiento: virtualmente en la especie impresa, y actualmente. Cuando se halla actualmente y es objeto de reflexión, constituye el concepto objetivo. Luego éste no es más que el objeto presente a la inteligencia y reflejamente conocido. El conocimiento reflejo no es necesario para las obras que se realizan espontáneamente; lo es, en cambio, para las obras hechas libremente y con perfección. Así sucede en las obras divinas *ad extra* y en las obras artísticas de artistas perfectos.

Conclusiones (p. 90).

EL CONCEPTO OBJETIVO EN SUAREZ

A) Diversas acepciones del concepto objetivo.

1) *Planteamiento histórico del tema.*

El estudio del concepto objetivo ha ido adquiriendo una importancia creciente, especialmente en las controversias suscitadas en torno a Suárez. Mahieu en su obra *François Suarez* [1] parte del análisis de este tema haciendo una crítica desfavorable para el Doctor Eximio. Manser, en su libro *Das Wesen des Thomismus* [2] al contraponer la doctrina suareciana a las tomistas, se fija muy especialmente en el concepto objetivo suareciano del ser y en la importancia fundamental que dicha doctrina tiene en el sistema del Doctor granadino.

Entramos, por lo tanto, en un terreno oscuro y comprometedor. Para proceder con la posible seguridad comenzaremos por apuntar los diversos sentidos que se han dado al concepto objetivo ya desde los autores precedentes a Suárez.

La oscuridad del tema proviene de diversas causas que se pueden reducir a dos fundamentales. La primera es la desorientación necesariamente originada por la fusión de términos y de doctrinas procedentes de escuelas diversas y aun antagónicas en la teoría del conocimiento. La segunda es la ambigüedad de los vocablos empleados para denominar las diversas fases del conocimiento. Esta ambigüedad, que en el griego y en el castellano ha sido vencida por lo menos en parte, afecta especialmente al latín. Comencemos por examinar la trascendencia de esta segunda dificultad.

La lengua latina adolece de una gran pobreza de expresión para localizar las diversas fases del proceso cognoscitivo. Así, por ejemplo, el verbo *cognosco* lo mismo sirve para declarar que en este momento realizo

---

[1] Mahieu: *François Suárez*, p. 79.
[2] Manser: *Das Wesen des Thomismus*, p. 380, n. 5.

un acto cognoscitivo, o sea que estoy conociendo una cosa, como el hecho habitual de que algo me es conocido, aun cuando momentáneamente no piense en ello. En otras formas del mismo verbo, por ejemplo, en *cognitum est mihi*, la ambigüedad aumenta con un sentido nuevo, ya que esta frase puede significar bien el conocimiento habitual de una cosa, bien el hecho de que hay una cosa que es conocida para mí. En este último caso, además, puede haber duda sobre si quiero expresarme como si aquella cosa estuviera afectada por mi conocimiento, o sencillamente que la tengo yo por lo menos mentalmente. En otros verbos, como *intelligere* y *percipere*, surgen ambigüedades del mismo estilo, que llegan también más o menos aun a los sustantivos que denotan acción, como *cognitio* y *conceptus*.

Los estoicos vencieron esta ambigüedad llamando ἔννοια al acto de conocer, que nosotros denominamos intelección o pensamiento, y ἐννόημα al residuo cognoscitivo que en forma de hábito ya innato, ya adquirido, podemos poseer. En estudios anteriores se ha descrito ampliamente la teoría ennoemática del Pórtico, y se ha indicado la opinión de que ella ha pasado al escolasticismo por medio de San Agustín, y que especialmente en Suárez puede tener importancia particular. Pero es evidente que no todos los escolásticos han recogido la tradición estoico-agustiniana de los conocimientos ennoemáticos, difícilmente adaptables al aristotelismo puro.

En el aristotelismo, las formas habituales del conocimiento, que reciben el nombre de εἶδος, están más bien en los objetos conocidos, y de ellos se trasladan al hombre introduciéndose por los sentidos y pasando de ellos a la mente, la cual en cierto modo no es otra cosa que las especies así adquiridas. Este es el sentido obvio del efato escolástico *intellectus est quodammodo omnia* [3], mientras que al no entender no es nada [4].

Alejandro de Afrodisia, inspirado en Aristóteles, enseñaba que los νοήματα entran en la mente por la puerta de los sentidos, "pero no siendo ya entendimiento, sino haciéndose entendimiento al ser pensadas" [5]. Para reforzar algo más las diferencias que a estoicos y aristotélicos separaban en las teorías noéticas, puede servir entre otros este pasaje en que el mismo Alejandro trata de cómo los hombres no se diferencian más que por el cuerpo material, y cómo se conoce al hombre universal:

"Porque la diferencia individual de los hombres entre sí proviene de la materia, ya que sus especies (εἴδη) en cuanto son hombres no tienen diferencia. Y el que mira lo universal de ellos en los individuos percibe a su vez la especie sin la materia. Porque la especie es en ellos una misma e idéntica. Este hábito [o posesión de la especie] le viene a la mente al percibir—como si fuera una mirada contempladora de lo universal—al principio [del conocimiento] cuando traspasa la continua actuación de los sentidos. Al principio se llama *noema* y *ennoia*. Pero cuando se repite y se hace frecuente y múltiple, de tal manera que pueda hacerlo sin el zarandeo sensitivo, es la mente" [6].

---

[3] ARISTÓTELES, *De anima*, 5, 430 a 14; 7, 431 b 17.
[4] L. c., 4, 429 b 31.
[5] ALEJANDRO DE AFRODISIA: *De anima*, 85, 16-25 (ed. BRUNS).
[6] ALEJANDRO DE AFRODISIA: *De anima*, 90, 20-21 (ed. BRUNS).

Sentados estos precedentes, nada tiene de particular que la tradición aristotélica considerara al conocimiento intelectual como un traslado de formas, en que la especie intencional pasa desde los objetos a la mente. Donde se debe advertir que el objetivo *intencional* no es aristotélico, sino estoico; y que los escolásticos, además, admiten facultades que el alma posee aun antes de ejercer su actividad, ya que para ellos la función no crea la facultad.

De este modo tenemos que los escolásticos llaman muy ordinariamente concepto formal al acto de entender o forma cognoscitiva que la mente recibe del exterior, y concepto objetivo a la imagen o representación terminal de ese acto, imagen que no es en último resultado más que la especie del objeto externo que ha llegado a la mente para iluminarla. Este fué el ambiente en que Suárez formó sus nociones para la teoría del conocimiento. Veamos ahora cómo describe Cayetano los conceptos formal y objetivo:

"Pro intelligentia terminorum nota, quod conceptus est duplex, formalis et obiectalis. Conceptus formalis est idolum quoddam quod intellectus possibilis format in seipso, repraesentativum obiectaliter rei intellectae, quod a Philosophis vocatur intentio seu conceptus, a Theologis vero verbum. Conceptus autem obiectalis est res per conceptum formalem repraesentata in illo terminans actum intelligendi. Verbi gratia, conceptus formalis leonis est imago illa, quam intellectus possibilis format de quidditate leonina cum vult ipsam intelligere: conceptus vero obiectalis eiusdem est natura ipsa leonina repraesentada et intellecta. Nec putandum est cum dicitur nomen significare conceptum, quod significet alterum tantum: significat enim nomen leonis utrumque, licet diversimode. Est namque signum conceptus formalis, ut medii, seu quo, et est signum conceptus obiectalis ut ultimi, seu quod [7].

2) *El concepto objetivo como terminación del concepto formal.*

La importancia de esta doble definición de Cayetano consiste en que inspirándose lo más posible en la terminología de Aristóteles, pone el concepto objetivo en la terminación del concepto formal, es decir, en la mente como forma que momentáneamente brilla en ella, mientras dura el acto de la intelección. Conforme a esto, el concepto objetivo de Cayetano es la última fase del acto cognoscitivo, que empieza en la acción de la cosa externa, sigue mediante la especie impresa hasta producir en la mente una imagen, que el entendimiento posible forma en sí, terminando en el concepto objetivo, que es la cosa misma externa trasladada ya al interior del hombre, donde es representada objetivamente en el concepto formal.

Diremos, por lo tanto, que en la doctrina de Cayetano el concepto objetivo es la cosa externa, tal como se halla presente en el entendimiento, o más propiamente en la intelección. Significa, por lo tanto, la cosa *actualmente* conocida, no habitualmente.

Antes de pasar adelante, anticipemos unas consideraciones sobre esta presencia de la cosa en la mente. Cayetano opina que dicha presencia

[7] CAYETANO: *De ente et essentia*, c. 1. q. 2.

es formal: es decir, la misma forma o especie del león, que en el mundo exterior está informando la materia, se halla en el alma sin la materia. Suárez, como más tarde veremos con mayor detención, no admite esa presencia formal [8], sino que piensa que el león visto por los ojos se halla en nuestra imaginación y en nuestra inteligencia sólo con una presencia visual, operativa y dinámica.

Porque hay varias clases de presencia. Una de ellas es la presencia natural, que en los cuerpos es cuantitativa. Los cuerpos, al hallarse con esta presencia física en un espacio determinado, lo ocupan en forma extensa, con las partes unas fuera de otras, llenando dicho espacio. Hay otra presencia verdadera, entitativa y sustancial, pero no física, que es la sacramental. Así, las partes del cuerpo de Cristo en la Eucaristía no se hallan en forma extensa, como lo están en su estado natural físico. Hay otra presencia no física ni sustancial, sino solamente operativa. Probablemente, según Suárez [9], Cristo está presente con esta presencia en la colación de los otros sacramentos, donde es El quien produce y comunica la gracia. Los testigos presenciales de un hecho, respecto al suceso atestiguado, han de tener una presencia operativa porque oyen y ven las cosas que se hacen y se dicen, pudiendo ellos mismos ser oídos y vistos.

Entre los contemporáneos de Suárez, Vázquez tiene la misma noción que Cayetano sobre la naturaleza del concepto objetivo y del concepto formal, como se deduce de un pasaje en que se aparta precisamente de Cayetano al discutir sobre la esencia de la verdad. Cayetano sostiene que la verdad consiste en la conformidad del concepto formal con la cosa externa; mientras que Vázquez cree que consiste en la conformidad del concepto objetivo con la cosa externa. Mas para él concepto objetivo significa lo mismo que objeto actualmente presente en la inteligencia, o mejor dicho, en la intelección. Oigamos a Vázquez:

"Posterior sententia mihi probatur, quam tradit Durandus in 1, dist. 19, q. 5, n. 13, videlicet veritatem primarie esse convenientiam conceptus, non formalis, sed obiectivi cum re ipsa, prout est extra; ita ut sit conformatio eiusdem rei cum seipsa sub diverso modo... Porro convenientiam primarie convenire rei, prout est obiective in intellectu, sic probatur. Intellectus non dicitur, cum rebus ipsis sua intellectione conformari ex eo, quod sua intellectio sic se habeat ad ipsum, in quo est, ut in subiecto, sicut res in intellectu se habet ad suum esse reale, hoc enim est manifeste falsum, sed ex eo, quod res ita intellectione repraesentatur, sicut ipsa est: ergo id, in quo proxime uniuntur, et conveniunt intellectus, et res secundum se, est ipsamet res cognitione obiective repraesentata: illa igitur est, cui primarie inest convenientia, et veritas" [10].

También para Vázquez es, por lo tanto, el concepto objetivo la cosa, en cuanto está representada en la intelección (*quo res ita intellectione repraesentatur*), lo mismo que para Cayetano que lo definía *res terminans actum intelligendi*. Junto a estas explicaciones, en las cuales el concepto

[8] *De anima*, III, 2, 26; 3, 622. Los dos últimos números de las notas se refieren al tomo y a la página de la ed. Vivès, de París.

[9] *De Euch.*, disp. 47, s. 2; 21, 48.

[10] VÁZQUEZ: *In 1 p.*, disp., 76, c. nn. 1, 3.

objetivo aparece como una cosa que se halla en el alma actualmente, con el mismo carácter pasajero de la acción intelectiva, entre los seguidores de Suárez comienza a designársele con términos que pueden significar formas más estables, llamándole, por ejemplo, *objeto formal* o la cosa en cuanto es objeto formal. Quince años antes de la aparición de la Metafísica suareciana, y utilizando apuntes de Suárez, el P. Cristóbal de los Cobos empleaba como sinónimos el *conceptus obiectivus*, la *ratio obiectiva conceptus formalis* y el *obiectum formale*, denominaciones que se pueden entender en el mismo sentido de Cayetano o como formas más estables que están presentes a la mente. Así se expresaba Cobos el año 1582 en uno de los argumentos para demostrar la tesis de la unidad del concepto objetivo del ente:

6.° Datur unus conceptus formalis entis, ut illi concedunt. Ergo et obiectivus. Quae consequentia videtur evidens, quia unico conceptui formali respondet unum obiectum formale. Et probatur experientia. Nam audito ente, aliquid reale per ens significatum concipimus et prorsus non recordamur substantiae neque accidentis neque dici potest quod insinuat Caietanus, tunc solum concipi nomen, nam vere intellectus relicto nomine transit ad rem significatam, ut patet in distincto conceptu, quem de ente format ignarus linguae latinae ac peritus illius [11],

El P. Baltasar Alvarez, editor de las obras póstumas de Suárez, entendió también el concepto objetivo como una razón abstracta o como la naturaleza universal que directamente conocemos en el concepto formal. Así se deduce por una interpolación suya, de la cual nos ocuparemos más tarde.

Siguiendo la misma interpretación, el conocido P. Descoqs, aun cuando se separa de Suárez en la noción del concepto objetivo, dice del concepto objetivo suareciano: "non esse nisi obiectum materiale prout repraesentatum, ergo obiectum formale prout infra dicemus" [12]. Y más adelante define el objeto formal diciendo que es "id quod obiective (et quidem in mente) respondet obiecto materiali, seu ratio sub qua attingitur conceptu obiectivo aliquod obiectum materiale [13]. En estas últimas palabras no habla Descoqs de Suárez, sino que da su propia definición, empleando el término *concepto objetivo* en el sentido que tiene en Suárez el concepto formal, como lo dice el propio Descoqs [14]. Advirtamos de paso que el objeto formal se halla, según Descoqs, en la mente, no fuera de ella. Lo mismo ocurre en Cobos, cuando para explicar el concepto objetivo del ente como término del objeto formal, habla de operación del entendimiento que pasa del nombre a la cosa significada.

Suárez, aunque no recurre expresamente al objeto formal para explicar el concepto objetivo, lo hace implícitamente, y pone también al objeto formal en la mente y no fuera de ella. Así, por ejemplo, al hablar del objeto formal de la fe, dice: "negari non potest distinctio obiecti

---

[11] Cristóbal de los Cobos: *Metaphysica*, Códice salmanticense, MS 1410, fol. 5r, sub litt. DE.

[12] P. Descoqs: *Metaphysica generalis*, I, p. 147, n. 3.

[13] *L. c.*, p. 214.

[14] *L. c.*, p. 147, n. 3.

in esse rei et in esse cognoscibilis... quia constat in intellectu aliud esse obiectum quod cognoscitur, seu cui intellectus praebet assensum, et aliud esse rationem assentiendi" [15]. Distingue, por lo tanto, el *obiectum cognitum* (concepto objetivo) y la *ratio assentiendi* o el *esse rei qua cognoscibilis* (objeto formal).

3) *Innovación de Suárez.*

No es de este lugar el discutir si hay diferencia o no o cuál sea la diferencia que pueda existir entre las nociones que hasta ahora hemos encontrado en los autores contemporáneos y precedentes a Suárez. Tampoco nos ocuparemos aquí de si el concepto objetivo suareciano coincide o no con el objeto formal. Lo que nos interesa saber es la actitud de conformidad o disconformidad adoptada por Suárez ante estas maneras de entender el concepto objetivo y la noción de objeto formal, caso de que coincida con el concepto objetivo. La respuesta no es fácil. Dos cosas parecen ciertas, a saber: que Suárez no quiso pasar por innovador, pero que no da al concepto objetivo el mismo sentido que sus predecesores.

Esta doble circunstancia se manifiesta claramente en la definición del concepto formal, que Suárez formula de esta manera:

"Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivi; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut ita dicam" [16].

Suponer la distinción vulgar entre el concepto formal y el concepto objetivo es aceptarla sin cortapisas ni reservas. Pero a continuación asigna Suárez una triple razón para llamar *formalis* al concepto de la mente o acto cognoscitivo, diciendo que se le da este nombre "quia est última forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis".

Para Cayetano las dos últimas funciones pertenecen al concepto objetivo, no al concepto formal, pues el tomismo enseña que la intelección es una accción inmanente, que en nuestro conocimiento ordinario de esta vida incluye una acción transeúnte productiva, y el término de dicha producción; siendo de advertir que la producción y el producto son realidades distintas. El producto es el verbo o la palabra interna, en la que el entendimiento contempla la cosa externa. El verbo es el concepto formal. Y la cosa externa representada en el verbo es el concepto objetivo.

Suárez, en cambio, considera una misma cosa esa producción y su efecto o verbo, que no son más que dos aspectos o caras de la misma intelección, que es una cualidad representativa, siendo al mismo tiempo

[15] *De fide*, disp. 3, s. 3, n. 7; 12, 44.
[16] *Disp. met.* II, 1; 25, 64, 65.

accidente del entendimiento e imagen de la cosa conocida. Todo ello es para Suárez solamente concepto formal. Lógicamente, según esto, no puede admitir que el verbo, que es intelección de la cosa, sea la misma cosa. La cosa entendida es para Suárez el concepto objetivo.

Todo esto supone respecto del tomismo una modificación o innovación, que consiste en hacer que el objeto sea no la imagen terminal de la intelección, sino la cosa que se conoce en ella. Si tal modificación, considerada en sus últimos fundamentos, constituye una divergencia real o sólo una diferencia verbal de nociones, no lo podemos discutir aquí.

El Doctor Eximio advierte claramente la diferencia que hay entre su terminología y la noción dada por Durando y Herveo, que hablan como los tomistas. Por eso advierte Suárez al lector que cuando él afirma que la verdad es conformidad de la cosa con el concepto formal, quiere decir lo mismo que Herveo y Durando, quienes sostienen que la verdad es conformidad del concepto objetivo con la cosa, porque "ipsi declarant per conceptum obiectivum quod nos per formalem" [17].

Pero ¿qué es esa cosa conocida en la imagen terminal de la intelección? ¿En qué se diferencia de la cosa en cuanto conocida, a la que Suárez llama el concepto objetivo? He aquí el tema que debemos estudiar, ya que Suárez repite con frecuencia insistente que el concepto objetivo no es más que la cosa representada con la denominación al concepto formal por el que se la conoce. Si esa cosa, según Suárez, además de ser término de su acto puede quedar en el intelecto en forma permanente y habitual, sin ser pura terminación del concepto formal, no hay duda de que esa cosa sería el concepto objetivo. Esta es la interpretación que nos parece más razonable, conforme a las ideas expuestas en el trabajo antes aludido sobre las teorías ennoemáticas del estoicismo, que a través de los Padres llegan hasta Suárez [18].

Pero si, según Suárez, esa cosa conocida, distinta de la imagen terminal del concepto objetivo o conocimiento directo, no puede estar en la mente, por ser imposible que en el entendimiento haya más realidades que sus actos, hay que sostener que el concepto objetivo es el conjunto de notas que la inteligencia ve en la cosa externa tal como se halla fuera de la mente, no dentro de ella.

A esta última interpretación parecen inclinarse diversos escritores suaristas y no suaristas [19]. Así parece entenderles Mahieu cuando dice:

"Seulement sa définition du concept formel a été double; la première permettait une distinction nette entre concept formel et concept objectif, mais elle etait purement subjetive: elle se pretait donc très peu a une utilisation philosophique. C'est à la deuxième que Suárez se réfère, sans s'apercevoir qu'elle a ses inconvenients elle aussi; si l'on maintient que le concept objectif, tout en étant l'objet du concept, ne cesse

---

[17] *Disp. met.*, VIII, 7, 25; 25, 303. Cfr. VÁZQUEZ: *In., 1, p.*, disp. 76 c. 1. COBOS: Cód. salmant., 1410, fol. 54 v.

[18] Cfr. E. ELORDUY: *La lógica de la Estoa* en "Revista de Filosofía", t. III, números 8 y 9.

[19] ITURRIOZ: *En torno al ockamismo de Suárez*, en "Estudios Eclesiásticos", XIX, 72, pp. 100-117.

pas d'etre concept, tout ce qu'on dira du concept objectif sera fatalement identique a ce qu'on aura dit du concept formel" [20].

¿Es esta interpretación aceptable? Lo sería si el Doctor Eximio hubiera formulado reparos graves contra la significación tradicionalmente dada al concepto objetivo o tuviera expresiones que de ninguna otra manera pudieran interpretarse más que entendiendo las mismas cosas externas como concepto objetivo. Pero si es posible interpretar sus palabras entendiendo por concepto objetivo la cosa tal como se halla presente en el entendimiento en forma estable, la interpretación de Mahieu sería inaceptable. En este caso las normas fundamentales de la hermenéutica nos obligan a no atribuirle un cambio tan notable en la terminología tradicional, en las que nunca se denomina a las cosas externas con el nombre de concepto objetivo ni formal.

En términos modernos, se discute si el concepto objetivo es una *idea facticia*, o sea elaborada por el entendimiento, en contraposición a los conceptos formales, que son *ideas adventicias* no elaboradas artificiosamente por el entendimiento, o si por concepto objetivo se han de entender las mismas cosas del mundo externo. Para utilizar una distinción del mismo Suárez, se trata de saber si el concepto objetivo es la cosa en su existencia objetiva o en su existencia subjetiva, como dice hablando de los predicados esenciales de las proposiciones eternas, "ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina, quia subjetive seo realiter non erant in se, neque obiective in alio intellectu [21].

La realidad subjetiva, que en la terminología postkantiana es nula o mínima, resulta en la terminología medieval—por ejemplo, en Escoto y en Suárez—sinónimo del realismo máximo; mientras que el ser objetivo representa el mínimo grado de realidad. Esta circunstancia filológica se funda en que en el realismo medieval y suareciano sería absurdo que el sujeto pensante se creyera sujeto único existente, que considerara todo lo demás como pura objetivación de su entendimiento. Al mismo carácter realista obedece su concepto de potencia subjetiva en contraposición a la objetiva, que no es más que la no contradicción intrínseca de las notas de una cosa. Porque si esta "potentia manet in re producta, iam illa potentia non est obiectiva tantum, sed etiam subiectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex praesupposita potentia, tamquam ex subiecto vel materia ex qua fit res [22].

---

[20] MAHIEU: *François Suárez*, pp. 79-80. La argumentación de Mahieu la entiendo en esta forma: Suárez emplea dos nociones distintas para explicar el concepto formal y el objetivo. 1.° Estableciendo una distinción clara, pero infecunda para la filosofía, entre el concepto formal (interno) y el concepto objetivo (o realidad externa). 2.° De tal manera que el concepto objetivo, al mismo tiempo que es objeto (externo), sea también concepto (o sea concepto formal). En este caso los objetos externos solamente tienen una realidad subjetiva, como la del concepto formal. Con lo cual cae en el idealismo. De todas maneras, Mahieu parece interpretar el concepto objetivo de Suárez como la cosa externa en sí misma, en cuanto es conocida.

[21] *Disp. met.*, XXXI, 2, 8; 26, 231.

[22] *Disp. met.*, XXXI, 3, 3; 26, 233.

Asentados estos prenotandos, el método obvio para conocer lo que Suárez llama concepto objetivo consistirá en partir de su definición y explicación, estudiando después—para ilustrar posibles oscuridades o equívocos—una serie de temas ligados con él íntimamente. Tales son la formación del concepto objetivo, su significación para las ciencias y para la vida práctica, moral y religiosa, tal como la comprende el Doctor Eximio. La índole de la materia nos obliga a hacer una exposición documental, en que Suárez sea el principal intérprete de sí mismo.

B) El concepto objetivo en el proceso del conocimiento.

1) *Definición de los conceptos formal y objetivo.*

a) Descripción analítica:

Suárez describe los conceptos formal y objetivo en su obra *De Anima* analizando los factores que los constituyen. En la Metafísica formula la definición de ambos conceptos. En los primeros apuntes de su obra *De anima*, hasta ahora inéditos, la redacción difiere en puntos esenciales de los retoques introducidos por el editor de las obras póstumas, P. Baltasar Alvarez, cuya edición es la única actualmente conocida. Por eso nos ha parecido conveniente transcribir a dos columnas la explicación referente al proceso cognoscitivo.

ol. 217v.

Manuscrito inédito.

An universale fiat per abstractionem an per comparationem. — Quinta quaestio quae ex dictis resolvitur est quomodo universale fiat ab intellectu: an per abstractionem an per comparationem. Quae quaestio versari solet in principio logicae, sed immerito, nam ibi multis etiam verbis intelligi non potest; hic vero facile potest resolvi. Est enim notandum, quod natura universalis, quae ab intellectu concipitur in rebus ipsis invenitur et a parte rei habet universalitatem quamdam, quae consistit in unitate formali eiusdem naturae existentis in multis. Quapropter natura sub hac universalitate non fit sed cognoscitur ab intellectu. Haec autem universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, sed est facta particularis. Intellectus autem cognoscit illam abstractam, cognoscendo scilicet solam naturam sine individuis. In hac autem natura sic abstracta duo possunt considerari. Primum est essentia ipsius naturae. Secundum est modus essendi, cum in intellectu habet scilicet esse abstractam. Primum est realiter in ipsa natura et cognoscitur ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio seu conceptus formalis: natura vero sic cognita prima in-

Edición de B. Alvarez.

Ultima dubitatio enucleatur. — Ultima dubitatio ex dictis quoque decidenda est, quo modo universalis fiat ab intellectu, per abstractionemne, an vero per comparationem? Quae versari solet latissime in principio logicae: sed immerito, ibi enim multis etiam verbis intelligi vix potest, hic vero perfacile. Notandum est, naturam, quae ab intellectu universalis concipitur, in rebus ipsis reperiri, et a parte rei habere universalitatem quamdam, quae in unitate ejusdem naturae in multis existentis sita est. Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu; haec porro universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, imo existit facta particularis: intellectus autem cognoscit illam abstracte, cognoscendo scilicet solitariam, ac sine individuis, et in ea quidem sic abstracta duo possunt considerari. Primum est essentia: secundum modus essendi, quem in intellectu habet, nimirum esse abstractum. Primum realiter datur in natura, seu ipsa est natura, cognosciturque ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio, seu conceptus formalis: natura vero sic cognita prima in-

malis; et natura sic cognita solet dici prima intentio objectiva.

Secundum vero non est realiter in ipsa natura, quia ut diximus, natura realiter non est abstracta nec etiam est aliqua secunda intentio seu relatio rationis, quia entia rationis non sunt nisi dum cognoscuntur; quo modo autem natura abstracta primo concipitur, nullum ens rationis ab intellectu cognoscitur. Ergo tunc nullum ens rationis est a quo natura dicatur abstracta. Dicitur ergo abstracta denominatione extrinseca ab actu intellectus, in quo abstracta repraesentatur et per quem abstracta cognoscitur; sicut res dicitur visa vel cognita denominatione extrinseca.

Cum ergo in natura abstracta cognita duo sint, videlicet natura et abstractio naturae, intellectus directa operatione cognoscit naturam ipsam; tamen quia virtutem habet reflectendi, non sistit in cognitione naturae, sed ulterius transit et considerat modum, quem illa natura habet ut ab ipso intellectu est cognita; et invenit illam denudatam ab omni contractione. Et illam denudationem quasi formam quamdam in illa natura considerat (ratione cuius respicitur illa natura) plura a quibus est abstracta. Et haec vocatur notitia comparativa seu secunda intentio formalis; natura vero ut sic cognita vocatur secunda intentio objectiva.

Est enim haec vis intellectus nostri, quod quando invenit rem aliquam denominatam ab aliquo extrinseco, ad perfecte comprehendendam d e n o m inationem illam, ita eam fingit ac si in re denominata esset forma aliqua illam denominans; et hoc modo *innumeras fingit relationes* rationis ut relationem Creatoris in Deo, relationem visi in pariete; et idem fit in praesenti [23].

tentio objectiva, sive objectivus conceptus.

Secundum autem non est quidem in natura ipsa realiter, quia natura, ut diximus, realiter non est abstracta: neque tamen est secunda intentio, seu relatio rationis, quia ejusmodi entia non nisi dum cognoscuntur, existunt: quando autem primo natura abstracta concipitur: nullum adhuc ens rationis ab intellectu concipitur: nullum ergo tunc ens rationis est a quo natura dicatur abstracta: talis ergo denominatur extrinsece ab actu intellectus, in quo abstracta repraesentatur, et per quem sic abstracta cognoscitur, quemadmodum res visa dicitur, vel amata denominatione extrinseca:

Cum ergo in natura abstracte cognita duo illa reperiantur, natura videlicet ejusque abstractio, intellectus directa operatione cognoscit naturam ipsam, per virtutem autem reflectendi non sistit in ea directa cognitione naturae, sed ultra procedit considerando modum, quem (*ed. quae*) natura ipsa habet, ut est cognita, deprehenditque nudatam omni contractione, ac nuditatem ipsam quasi formam quamdam talis naturae considerat, ratione cujus plura ipsa respicit, a quibus fuerat denudata, sive abstracta.

Est scilicet haec vis intellectus nostri, ut quoties deprehendit rem ab aliquo extrinseco denominari, quo exactius denominationem ipsam comprehendat, sic eam fingat, ac si rei denominatae forma aliqua denominans adhaereret, et hoc modo innumeras fingit relationes rationis, ut relationem creatoris in Deo, relationem visi in pariete: idem ergo fit in proposito.

La comparación de estas dos relaciones sugiere consecuencias dignas de tenerse en cuenta. La primera es que el editor Baltasar Alvarez ha interpolado al final del párrafo primero una idea suya que no se halla en el original de Suárez. Alvarez llama por su propia cuenta concepto objetivo a la naturaleza externa conocida en el concepto formal o conocimiento directo; es decir, a la naturaleza representada en la imagen terminal del conocimiento directo. Este modo de hablar coincide con el de Cayetano, pero no con el de Suárez.

En las otras modificaciones, casi todas estilísticas, sólo tiene interés en el párrafo segundo, que donde el manuscrito dice "quo modo autem natura...", el editor corrige "quando autem primo". El manuscrito expre-

[23] Cód. salmanticense, Ms 583, *De anima*, disp. IX, q. 3, fol. 217v-218r. Ed. B. Alvarez: *De anima*, IV, c. 3, 21; 3, 728-729.

sa mejor la mente de Suárez, ya que se trata de explicar cómo se diferencia de los entes de razón la naturaleza abstracta, tal como se halla en la mente al ser objeto de conocimientos ulteriores en el trabajo de reflexión y comparación que la mente realiza después que ha conocido directamente los objetos externos, ya en ausencia de éstos y tal vez cuando la intelección directa se halla ya muy lejana en el tiempo.

El interés del trozo copiado comienza en ese mismo segundo párrafo, donde Suárez explica esa elaboración mental ulterior que la mente ejecuta sobre la naturaleza abstracta, que es la misma que se halla fuera; pero se encuentra ya en modo muy diverso en la imagen terminal del conocimiento directo. En el párrafo tercero explica más al por menor ese trabajo de reflexión en el que se llega por los actos interiores a la comparación de la naturaleza abstracta con los objetos singulares, que son todos los seres posibles de los que se puede predicar dicha naturaleza abstracta. En el párrafo cuarto explica la labor complementaria que la mente realiza con las denominaciones, prestándoles formas como si fueran objetos físicos, para mejor estudiarlas.

Otra circunstancia notable del trozo copiado es la ausencia del término *concepto objetivo*. Una vez que Suárez ha dicho que el conocimiento abstracto directo es el concepto formal, era obvio esperar que dijese también en qué consistía el concepto objetivo. ¿Cómo explicar ese silencio?

Baltasar Alvarez, al parecer, creyó que se trataba de un olvido que había que subsanar. Pero tal olvido sería verdaderamente inexplicable, ya que al decir que el conocimiento directo recibe el nombre de *prima intentio seu conceptus formalis*, lo obvio es que a la naturaleza así conocida la llamara también con los epítetos correspondientes de *prima intentio obiectiva seu conceptus obiectivus*, caso de que esta última sinonimia le hubiera parecido aceptable.

La explicación natural del silencio de Suárez nos parece que está en la dificultad que debía sentir indudablemente para afirmar que el concepto objetivo era la naturaleza abstracta tal como es objeto de las reflexiones y comparaciones ulteriores en la actividad mental. Esta era una innovación terminológica demasiado importante para que Suárez la afirmara con tanta claridad. Por eso se limita a registrar una serie de operaciones posteriores al concepto formal abstractivo, dándoles la denominación un tanto nebulosa, pero corriente, de "secunda intentio obiectiva" que hasta entonces se había dado a los predicables género, especie, etc.

Con todo, en el mismo manuscrito inédito hay otro pasaje en el cual se insinúa tímidamente la innovación terminológica que Suárez trataba de introducir. En efecto, la misma contraposición que en el trozo copiado aparece entre el concepto formal y la subsiguiente elaboración mental de la naturaleza abstracta por medio de la reflexión y comparación, recurre en otro pasaje de la misma obra, con la particularidad de que al concepto formal se le contrapone expresamente el concepto objetivo. Dice así Suárez en el texto de B. Alvarez, que no se aparta en lo esencial del manuscrito:

"Ex quibus omnibus licet colligere, quid sentiendum sit de verbo mentis, quod valde controversum est apud theologos. Primo ergo dicendum vere dari. Secundo distingui modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero ut est qualitas producta, nullo modo. Tertio non esse id, in quo fit cognitio, aut supplere vicem objecti, sed esse id, quo ipsum objectum cognoscitur tanquem conceptu formali rei cognitae, siquidem ut res possit intelligi, necesse est, ut in intellectu vitaliter quodammodo formetur: illa ergo forma verbum est, atque ita colligitur ex S. Thoma, de Potentia, quaest. octava, articulo primo, contra Gentes, capite trigesimotertio, prima parte, quaest. 107, articulo primo, unde verbum conceptus objectivus mentis non est, sed formalis: objectivus vero est id, quod cognoscitur" [24].

En las dificultades quiere esclarecer todavía más esa tercera propiedad del concepto formal o del verbo que es *id quo cognoscitur*, y no *id quod cognoscitur*, propiedad esta última del concepto objetivo. El editor P. Alvarez tampoco aquí ha comprendido la mente de Suárez, como se podrá colegir de la comparación con el manuscrito original:

Manuscrito inédito.	Edición de B. Alvarez.
fol. 125r. 1.ª *Difficultas quomodo verbum terminat cognitionem.*—Sed supersunt difficultates contra dicta. 1.ª Nam videtur verbum esse id in quo et habere vicem objecti. Primo, quia actio cognoscitiva debet habere actu obiectum ad quod terminetur. Ergo, quum obiectum secundum se non est praesens ut terminet actum cognoscendi, necesse est quod in intellectu sit aliquid supplens vicem obiecti in quo res ipsa cognoscatur. 2.ª Artifex format sibi idolum rei faciendae, in quo rem ipsam contemplatur et illud idolum non est actus intelligendi, quin potius est per actum formatum et tamen idolum illud habet vicem verbi, nam per illud operatur artifex sicut per verbum facta sunt omnia Joa. l., etc. [25].	Supersunt tamen difficultates adversus dicta. Prima, quia videtur verbum esse id, in quo res cognoscitur, atque habere vicem objecti: artifex enim format sibi idolum, in quo, et ex quo rei fabricandae modum contemplatur: illud autem intelligendi actus esse non videtur, sed per actum potius formatum: ergo, etcetera.

El tema de esta discusión, tal como aparece en el manuscrito inédito, reaparecerá en la sección primera de la disputación 25 de la Metafísica, donde Suárez atacará la sentencia según la cual el artista necesita mirar en su propia mente o en el exterior la imagen que ha de trasladar a la obra artística. Suárez dirá allí que la idea ejemplar no es concepto objetivo, sino concepto formal, haciendo ver que el artista no necesita de suyo modelos internos ni externos para la realización de la obra artística. Le basta el concepto formal de la obra. De esa discusión nos ocuparemos más tarde. Aquí contesta a la dificultad propuesta con el mismo criterio, diciendo:

"Ad primam difficultatem respondetur, quod terminatio cognitionis ad objectum non est materialiter intelligenda eo modo, quo intelligitur terminatio lineae ad punctum: sed est sumenda intentionali, seu spirituali modo: cognitionem ergo terminari ad

[24] *De anima*, III, 5, 11; 3, 633.
[25] Cód. salmant. disp. V, q. 5, fol. 125r. El Alvarez, 1. c., n. 72; 3, 634.

rem, nihil est aliud, quam rem cognosci, quod fieri potest, etiamsi non existat, nedum absist: sic enim amor terminatur ad rem amatam, prout in se esse potest. quamvis actu non existat: scientia etiam rosae ad ipsam rosam terminari dicitur objective, quamvis ipsa rosa non existat: quando etiam cognoscitur ens rationis, non terminatur cognitio ad aliquam imaginem ejus: actus igitur cognitionis ab intellectu cum specie productus est notitia rei: et hoc est terminari ad illam et non ad aliud. Ad exemplum idoli, artificis ibidem adductum, dicendum, ipsum esse actum, quo res concipitur, et per quod artifex operatur, tanquam per conceptum proprium, neque oportet fingere idolum aliud ab artifice formatum, unde etiam experimur solum formari dum res cognoscitur, quod signum est solum consistere in formali conceptione' [26].

A continuación, después de varias frases, añade Suárez unas palabras que sirven para expresar su sentencia sobre el carácter reflejo de la imagen mental, que pueda servir de modelo, lo mismo que el concepto objetivo:

"si in verbo res intelligeretur tanquam in supplente vicem objecti, ipsum diceretur intelligi, sicut imago dicitur adorari, quia in illa res adoratur. Occurrunt Cajetanus, et alii per intellectionem cognosci verbum, ut similitudo est, non ut qualitas: sed hoc improbari potest ex dictis, cap. 2, núm. 27. Nam qualitas illa essentialiter est similitudo, et e contra similitudo illa est essentialiter qualitas: impossibile ergo est intelligi verbum, ut similitudinem, et non ut qualitatem. Unde quando per actum reflexum de Verbo agimus, ipsum cognoscimus secundum utramque rationem, quemadmodum cum rem quamlibet concipimus in ea rationem entis, et talis entis indivise attingimus, per actum vero directum ad objectum, nullo modo cognoscitur ejus verbum: non ergo est id, in quo, sed id, quo objectum cognoscitur" [27].

Tales son los elementos que proporciona Suárez en su tratado *De anima* sobre las relaciones entre el concepto formal y el concepto objetivo. En los pasajes citados se ha podido advertir la parsimonia con que emplea el término de concepto objetivo, siendo esto una circunstancia por la que se podría tal vez dudar si en efecto quiere llamar con ese término al objeto en la presencia intencional que adquiere en la mente en virtud de los conocimientos directos. Tampoco aparece con toda claridad si el concepto objetivo, además de ser *id quod cognoscitur* es también *id in quo cognoscitur*. Una circunstancia que podría explicar la poca frecuencia con que utiliza el término de concepto objetivo podría consistir en que en esta obra trata de explicar las realidades que integran el proceso cognoscitivo sin preocuparse tanto de los nombres que corresponden a cada una de sus partes. Otra razón podría consistir en las acusaciones de que era objeto precisamente en esta época, en que se le tildaba de innovador y revolucionario en su enseñanza. Supuesto este ambiente de recelo, era obvio que se limitara a registrar con toda objetividad las diversas fases del proceso cognoscitivo sin introducir nuevas nomenclaturas, que indudablemente habían de parecer atrevidas en un joven profesor. Lo que lo mismo aquí que en tratados posteriores quiere hacer destacar con todo relieve es el doble carácter de cualidad y de representación que tiene lugar en el conocimiento.

La descripción analítica del concepto objetivo, tal como expresamen-

[26] *De anima*, III, 5, 17; 3, 634-635.
[27] *L. c.*

te aparece en el tratado *De anima*, puede completarse con otros pasajes incidentalmente relacionados con este asunto, cuyo examen constituirá el fondo principal de este trabajo. Pero antes de pasar adelante no estará de más aducir alguno que otro para justificar ciertas equivalencias de términos que se citarán y se emplearán como si fueran sinónimos. Tal es, por ejemplo, la equivalencia entre la *presencia objetiva* de las cosas en la mente y el ser *objeto del conocimiento*. En la terminología suareciana, la cosa que se halla objetivamente en la inteligencia es objeto del conocimiento. Así lo dice hablando de la presencia que las cosas tenían en la mente de Cristo-Hombre durante su vida mortal, y la que tienen en la mente de los bienaventurados en la eternidad. Una y otra presencia pertenecen a la misma clase de conocimiento infuso:

"Si vero illa existentia in aeternitate intelligatur sub ratione secundum praesentiam objectivam, sic videtur peti principium; nam rem esse objective praesentem, nihil aliud est quam cognosci, seu esse objectum cognitionis; quod idem est. Dicere ergo haec futura videri propter praesentiam objectivam nihil est aliud quam dicere, videri quia videntur, quae est clara petitio principii" (*De Incarn.*, d. 27, s. 2 § 6; 18, 43).

Esta presencia objetiva une al cognoscente con lo conocido, pero no formal y físicamente, sino causal y efectivamente, haciendo que la cosa se halle presente en la inteligencia. Más es de advertir que no se trata de una presencia local, sino de una presencia vital, por la que la cosa se forma en la mente tal como es en sí, objetivamente. Propiedades parecidas tienen las cosas amadas tal como se hallan en el corazón. De ahí la disputa escolástica sobre si nos unimos con las cosas por la mente más que por la voluntad. Suárez, comentando a Santo Tomás, dice a este propósito las siguientes palabras, que aquí nos interesan para ver lo que es la presencia objetiva de las cosas en la mente:

"divus Thomas, in 4, distinct. 49, quaest. 1, artc. [1] quaestion. 2, ad 1, [lege 5] dicit, amorem perfectius unire, quia perficit unionem quae facta est per intellectum: quibus verbis significat praecise comparando non esse perfectiorem unionem affectus, sed quatenus supponit, seu concludit aliam: tamen sit tantum de nomine disputatio, et ne haereamus in locutionibus metaphoricis, advertendum est, aliud esse loqui de propria unione formali: aliud vero de unione quasi effectiva, seu causali. Priori modo nec amor, nec cognitio unit physice, et realiter operantem objeto, sed tantum objetive: et hoc modo dicitur amor unire solum, quia est propensio in bonum amatum: cognitio vero dicitur unire, quia facit praesentem rem cognitam, non quidem presentia locali, seu reali indistantia, sed vitali, et actuali praesentia quae in hoc consistit, quod per cognitionem formatur res in mente, sicut est in se, quod non fit per amorem" (*De fine hominis*, disp. 7, s. 1, § 61; 4, 88.

De frases parecidas está sembrada toda la disputación. Los partidarios de la visión divina, como esencia de la bienaventuranza, hacen hincapié en que por ella se hace el cognoscente poseedor de la cosa conocida:

"Et praeterea facit praesens objetum ut conjuntum cognoscenti, et quodammodo constituit illum in potestate videntis ut ille possit fruit et satiari" (*l. c.*, § 14), 4, 75.

En la disputación siguiente añade Suárez que esa presencia de las cosas conocidas en este mundo se realiza o se conserva en forma más perfecta en la eternidad, mediante las especies:

"Addo vero, quamvis in patria non maneat proprius assensus theologicus, et habitus eliciens illam, manere tamen in memoria species earum rerum; quas homo cognoscebat in via, et ita posse recordari Scripturarum divinarum et sensuum, vel interpretationum earum, quas in via comparavit, licet tunc non obscure, neque incerte, sed clare intelligat quis fuerit verus Scripturae sensus: et idem dici potest de mysteriis, et aliis opinionibus theologicis" (*l. c.* d. 8, s. l.) 6; 4, 96.

Una vez que las cosas se hallan objetivamente presentes al entendimiento, y no en otra forma, es posible la reflexión sobre ellas. El acto de reflectir se lleva a cabo sin que para ello se requiera siempre un nuevo conocimiento o concepto formal. El concepto formal se hace de esta manera como base del concepto objetivo. Este proceso de reflexión mediante la permanencia de las cosas en el alma es completamente necesario para la actividad de la voluntad:

"Nam ut voluntas libere moveatur, necesse est ut in intellectu praecedat aliquod judicium circa rem agendam cum sufficienti reflexione, et ponderatione ipsus objecti, et cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiae talis objecti, et bonitatis ejus... Hoc ergo judicio, et apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum objectum propositum, potest applicare intellectum ut perfectius conferat, vel dijudicet, vel ut conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili, ad quod non semper requiritur novus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit, supra se ipsam (*De voluntario*, disp. 4, s. 3, § 28; 4,231).

Con estos elementos del concepto objetivo, descubiertos por vía de análisis psicológico, puede ya emprenderse el estudio de la noción metafísica del mismo.

b) Definición metafísica:

La definición clásica de los conceptos formal y objetivo se encuentra en la disputación segunda de la Metafísica. En ella Suárez prescinde del proceso cognoscitivo y formula la distinción entre ambos conceptos prescindiendo de las fases cognoscitivas a las que pertenece. Conocemos ya la definición del concepto formal, a la que contrapone a continuación las propiedades del concepto objetivo, diciendo:

"Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur; et ab aliis dicitur *ratio objectiva*. Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et objectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum pribationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu. Item con-

ceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens: conceptus autem objectivus interdum quidem esse potest res singularis, et individua, quatenus menti objici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia. In hac ergo disputatione, praecipue intendimus explicare conceptum objectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae objectum; quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest" [28].

Tal es la definición metafísica del concepto objetivo. La primera propiedad es que sea conocido por el concepto formal *proprie et immediate*, propiedad que no puede verificarse del objeto externo, que se conoce por medio de la especie impresa, ni de la misma especie impresa que es incognoscible en sí misma. Esta propiedad del concepto objetivo sólo puede realizarse estando presente al entendimiento y no fuera de él.

La segunda propiedad, explicación ulterior de la primera, es que el concepto objetivo es objeto y materia sobre el que versa la concepción intelectual, recibiendo por ello los nombres de *intentio intellecta* y de *ratio obiectiva*. El término *intentio*, aun cuando sumamente elástico, nunca puede aplicarse a las cosas externas en su existencia física. Propiamente indica actividad intelectual, y por ampliación se aplica, como hemos visto, a la naturaleza abstracta que se halla ya en el entendimiento como objeto o término intrínseco del mismo concepto formal. Otro tanto se dice de la *ratio*, que de suyo significa también solamente el concepto formal: "ait ideam esse essentiam, in quantum est similitudo vel ratio; ubi posterior illa vox, scilicet *ratio*, declarat priorem, scilicet *similitudinem;* nam ratio proprie non dicitur, nisi de conceptu formali expresse repraesentante intellectui rem in eo ideatam" [29]. Los términos *res* y *obiectum* tienen una significación más ambigua, ya que pueden ser aplicables a cosas interiores y exteriores a la mente.

La tercera propiedad es negativa: el concepto objetivo no es forma intrínseca en que termina el concepto formal, como lo es para Cayetano. De donde se deduce que es término extrínseco. Esta última propiedad podría tal vez parecer inexplicable en la hipótesis de que el concepto objetivo sea una cosa interior a la mente. ¿Cómo puede ser término externo a la intelección e interior al entendimiento?

Con todo, la respuesta no es difícil. El concepto objetivo puede ser exterior a un concepto formal (al conocimiento directo), más no a todo concepto formal (al conocimiento reflejo). Además, la cosa o *ratio obiectiva*, que es el concepto objetivo, puede estar en la especie impresa, que deja como huella el concepto formal.

Así lo dice expresamente Suárez en el siguiente pasaje: "At vero res intelligibilis non immutat intellectum nostrum efective: quia actu et in se intelligibilis non est: immutat tamen formaliter per speciem, in qua continetur spiritualiter" [30].

---

[28] *Disp. met.*, II 1, 1; 25, 65.
[29] *Disp. met.*, XXV 1. 9; 25, 902.
[30] *De anima*, IV, 2, 17; 3, 721.

Luego las cosas entendidas están en la mente, pasado el acto cognoscitivo, en la especie impresa, que como energía permanente informa al entendimiento, dándole el grado de perfección complementaria que necesita para realizar sus actos. Esta permanencia de las cosas en la mente no se ha de entender solamente de las naturalezas abstractas elaboradas por ella misma, sino aun de las naturalezas singulares y concretas. Porque, según Suárez, cuando "el entendimiento agente imprime una especie de cosa singular, por medio de dicha especie el entendimiento posible toca no sólo lo singular, sino también lo universal que se contiene en ella" [31].

Además es de notar que después de la primera intelección que se tiene de un individuo singular, quedan en el alma dos especies distintas, una para ulteriores reconocimientos del mismo individuo y otra para la reflexión y meditación sobre el mismo. Primeramente se conserva la especie que ha de representar a lo individual, porque "species intelligibiles conservantur in anima transacto actu intelligendi" [32]. Se conserva también, en virtud del primer acto de la intelección universal de lo singular, una especie para facilitar futuros conocimientos universales del mismo singular:

"experientia videtur habere, postquam intellectus conformavit semel conceptum rei universalis, multo facilius concipere illud absque memoria alicuis singularis, quod signum est relictam esse in intellectu ipsius speciem" [33].

En último término, los objetos externos son el primer estímulo que determina en los sentidos y en la inteligencia esas energías, que llamamos especies. Pero esto no basta para que puedan recibir—y menos exclusivamente—la denominación del concepto objetivo. Las especies, aunque siempre producidas con esa colaboración más o menos lejana de los objetos externos, propiamente son energías que el entendimiento agente aduce de la potencia subjetiva del entendimiento posible:

"sic enim intellectus agens non creat species intelligibiles, sed educit eas de potentia intellectus possibilis in cuius naturali potentia continentur et ab ea pendent in fieri et in esse" [34].

Con lo dicho queda asentado que en el sistema suareciano puede una cosa, aun sin ser término intrínseco y formal de la intelección, ser algo intramental. Las cosas así contenidas en las especies no es necesario que inhieran en la mente; pues no teniendo ellas más que el valor dinámico de las especies, no pueden por sí mismas tener esa inhesión, que corresponde a la especie impresa en la que virtualmente están contenidas.

Aquí y en otras partes insiste Suárez en que el concepto objetivo

[31] *De anima*, IV 3, 12; 3, 726.
[32] *De anima*, IV 10, 2; 3, 750.
[33] *De anima*, IV, 3, 14; 3, 726.
[34] *Disp. met.*, XVI 2, 8; 25, 576.

así entendido se llama *concepto* "per denominationem extrinsecam a conceptu formali". Donde la denominación se ha de entender como algo real, no ficticio, ni como pura evocación o recuerdo de un influjo que pasó. La especie impresa es efecto real de aquel acto intelectivo, y en ella es donde se conserva la cosa conocida con presencia virtual objetiva.

Otra particularidad digna de notarse es que las cosas de esta manera asimiladas por la mente, adquieren muchas veces una unidad diversa de la que corresponde a la primera impresión producida por los objetos externos, ya que el entendimiento en virtud de una elaboración consciente y reflejamente practicable, puede formar una razón objetiva o un motivo nuevo distinto de los motivos parciales directamente conocidos. Así sucede, por ejemplo, como resultado de una deliberación, en la que después de haber pesado los más diversos motivos, se viene a una decisión única. Así dice Suárez:

"Addo ulterius, et dico secundo, interdum posse voluntatem moveri uno actu ad unum objectum materialiter, ut affectum pluribus bonitatibus in eo consideratis, si ex omnibus illis intellectus, quasi conficiat unam rationem boni ab omnibus distinctam, et quasi ex omnibus compositam: quod videtur facere posse altero, et duobus modis. Primus est per modum confusae cognitionis, ut si post distinctam considerationem singularum bonitatum absolute judicat hanc rem esse optimam, et honestissimam sumendo veluti rationem communem omnibus illis bonitatibus, et pluris aestimando illam ex aggregatione plurium: in hoc enim modo operandi nulla est repugnantia, imo videtur valde usitatus, et accommodatus modo operandi hominum. Secundus modus est per modum totius integralis, ut intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re, apprehendat ipsam unionem earum per modum cuiusdem excellentis bonitatis, sicut in corporalibus, licet pulchritudo constet ex perfectionibus specie diversis, qualis est color, quantitas, etc., nihilominus ex omnibus his intelligitur consurgere una bonitas, quae movet affectum ad unum amorem. Et in anima ipsa integra justitia, quae ex infusione gratiae, et donorum consurgit, et una integra pulchritudo animae, quae unum amorem excitat, quamvis ipsa ex variis virtutibus consurgat: et ratio est, quia quae sunt plura in uno genere, possunt esse unum in alio" [35].

Resultado de esta misma facultad objetivadora de la mente es la capacidad para formar objetos formales genéricos, que pueden servir para el ejercicio de las virtudes a ellos correspondientes, como, por ejemplo, la de practicar el bien general y la detestación, también general, de los pecados. Suárez desarrolla con amplitud esta doctrina, en la cual apenas halla teólogos que le precedan. Pero ese tema pertenece al capítulo de las aplicaciones morales de la doctrina sobre el concepto objetivo.

C) Nociones complementarias.

1) *La semejanza representativa.*

Ya por la dificultad que aun los genios más clarividentes experimentan al describir las realidades intramentales, ya por la cautela que sus adversarios y detractores imponían a Suárez en la investigación cientí-

[35] *De bonitate et mal. act. hum.*, IV 3, 13; 4, 333.

fica, y sobre todo en la innovación de las nociones, lo cierto es que todavía quedan en el concepto objetivo suareciano ciertos puntos que piden mayor aclaración. Por eso parece conveniente explicar más detenidamente algunas nociones complementarias del concepto objetivo. Comencemos por la noción de la semejanza representativa o intencional.

Hablar de semejanza representativa, o sea de semejanza que existe entre el objeto externo y el objeto presente al intelecto, resulta para algunos autores una terminología afín al subjetivismo kantiano, por entender mal así la noción de semejanza como de la presencia. En efecto, suponen que no hay más semejanza que la fenoménica—cuando no confunden la semejanza con la identidad—ni más presencia que la entitativa.

Ya hemos indicado que el subjetivismo suareciano supone un realismo incompatible con las diversas manifestaciones del escepticismo y del idealismo, que quedan eliminados de su sistema por lo doctrina del conocimiento directo del mundo externo. Otro tanto sucede con la doctrina sobre la semejanza entre el objeto externo y la misma realidad en su estado mental. Suárez se da cuenta perfecta de los lazos que existen entre la *res in actu* y la *res in intellectu*. En el fondo de ambas nociones late la identidad entre la cosa en ambos estados, como se ve por el pasaje siguiente:

"haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivae, quia comparamus rem positivam obiective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum" [36].

Por estas palabras y por las consideraciones preliminares del capítulo anterior, resulta que el punto interesante del concepto objetivo suareciano está en precisar cómo se forma y qué es esa semejanza y esa presencia intencional de las cosas en la mente. Suárez ha recogido la doctrina sobre las diversas frases de semejanza en el párrafo siguiente, para cuya inteligencia es preciso tener en cuenta que está probando contra los tomistas la posibilidad de que Dios puede infundir a la mente una especie creada de la esencia divina, con la que puede ver a Dios tal como es. Para probar esta tesis explica su noción de semejanza en forma distinta a la de los tomistas. Las palabras de Suárez son las siguientes:

"Triplex ergo similitudo potest in mente intelligi, per quam possit fieri cognitio alicujus rei, quas nominare possumus, impressam, expressam et objectivam, seu per modum actus primi, vel per modum actus secundi vel per modum objecti, seu repraesentantem efective, formaliter vel objective. Exemplum sensibile esse potest in visu; datur enim species impressa, datur etiam actus videndi, qui censetur etiam esse similitudo intentionalis et dicitur formaliter repraesentare, quia informando potentiam facit illi praesens objetum et ideo dicitur etiam in actu secundo, in quo differit ab specie impressa, quae tantum effective et de se in actu primo repraesentat. Conveniunt vero inter se, quod ipsa per se loquendo et in cognitione directa, non videntur, quando per eas videtur objectum, quia non terminat visionem, sed altera est principium ejus, altera est ipsa visio. Praeter has vero dari potest similitudo objectiva, ut in visu esse potest imago amici exterius proposita ad intuendum in illa amicum. Quae differt a praecedentibus, tum in genere repraesentationis et similitudinis, quia est per realem et naturalem

[36] *Disp. met.*, XXXI 2, 9; 26, 232.

convenientiam cum objecto remoto, quod non habent aliae, tum etiam, quia ipsa est immediate objectum quod videtur et ideo dici solet medium cognitum, nam duae priores similitudines incognitae dicuntur, quia per illum actum non proprie cognoscuntur. Haec igitur triplex similitudo potest in intellectu cogitari nam species intelligibilis et actus etiam ibi necessaria sunt, ut suppono. Smilitudo autem objectiva adhiberi etiam aliquando potest, licet per se non semper necessaria sit. Addere item possumus quartum genus similitudines, quod dici potest per participationem et convenientiam in virtute intelligendi, cujus etiam meminit D. Thomas... sed nunc non agimus de hoc genere similitudinis" [37].

La semejanza de que se trata en todo este párrafo no es, como se ve, una semejanza entitativa, como la que sería si el *eidos* o forma de la cosa externa, sin materia, se trasladara del exterior a la mente, como se supone en el siguiente pasaje de Collin, en el que reproduce la doctrina aristotélico-tomista:

"Dos cosas había delante de mí: dos cuerpos, pesados, de formas regulares hermosos a la vista. El uno era un vaso de jaspe, con una orla y unas asas de oro; el otro, un cuerpo organizado, un hombre. Después de haberlos admirado largo rato por fuera, pedí al genio que me acompañaba que me dejase penetrar en el interior. Permitiómelo, y en el vaso no encontré nada, excepto la presión de la gravedad y no sé qué obscura tendencia recíproca entre sus partes que he oído designar con los nombres de cohesión y afinidad. Mas luego que hube penetrado en el otro objeto, ¡qué sorpresa! ¿Cómo voy a contar lo que vi en él? Los cuentos de hadas y las fábulas no contienen cosas más increíbles. En el interior de ese objeto, o más bien en la parte superior, denominada cabeza, que, vista por fuera, parecía un objeto como los demás, circunscrito en el espacio, pesado, etc., ¿qué encontré yo? El mismo mundo, con la inmensidad del espacio..., con la inmensidad del tiempo... y con la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el espacio y el tiempo, y—lo que es casi un desatino decir—, me vi a mí mismo yendo y viniendo... Sí, esto es lo que descubrí en ese objeto, grande apenas como una fruta grande y que el verdugo puede derribar de un solo golpe, sumiendo así en la noche el mundo que en él se encierra" [38].

El entendimiento no se puede comparar en el sistema suareciano al microcosmos que Schopenhauer encuentra en el cerebro humano. Nuestras facultades se habían de comparar en el sistema suareciano más bien con una central maravillosa de transformadores, que reparten la energía eléctrica ya en forma de fuerza, ya en forma de luz, en una gran ciudad abastecida por saltos de agua potentísimos, que se hallan a centenares de kilómetros.

De aquí se desprende la profunda diferencia que se ha introducido entre el sistema tomista y el suareciano del conocimiento—y muy especialmente en el concepto objetivo—con sólo modificar ligeramente la doctrina sobre la semejanza en la especie impresa, en el concepto formal y en la noción de presencia objetiva. Estas modificaciones se estudiarán en los apartados siguientes.

2) *La especie impresa. Sus funciones y relaciones con el objeto conocido.*

Hay teólogos escolásticos que afirman que la clara visión de Dios en la eternidad se hace mediante una especie impresa creada, que Dios in-

[37] *De Deo*, II 13, 1; 1, 93. Sobre la imperfección de la semejanza intencional habla Suárez contra los tomistas en el tratado *De anima*, III 2, 25. 26; 3, 621. 622.
[38] E. COLLIN: *Manual de Filosofía Tomista*, I 253.

funde al entendimiento de los bienaventurados. Suárez lo niega en su obra *De Deo* (año 1606), defendiendo que el mismo Dios con su esencia suple la acción y virtualidad de dicha especie impresa; y que la visión clara de la divinidad se realiza sin especies creadas.

Esto no quiere decir que Dios no pueda infundir una especie creada con la que se pueda ver su esencia. Aquí se trata del hecho, no de la posibilidad de la infusión de dicha especie [39].

La discusión de este tema le ofrece a Suárez ocasión propicia para desarrollar la doctrina sobre la especie impresa discutiendo las seis funciones que algunos teólogos—especialmente Cayetano—le atribuyen. Estas seis funciones son la inhesión al entendimiento, el constituirle capaz de conocer informándole, el unir el objeto con la potencia, el realizar el acto de la intelección, el representar el objeto y el determinar la potencia para realizar un acto de especie fija [40].

Los tomistas defienden que la inhesión al entendimiento no es una cosa necesaria y esencial para la especie impresa, sino accidental. La razón última de esta doctrina está en que el ser inteligible, que pasa de las cosas al entendimiento, unas veces es accidental, como en el color, y otras veces es esencial. Esto supuesto, sólo cuando la especie inteligible sea esencial se unirá al entendimiento necesaria y esencialmente. Cuando sea un accidente, se unirá al entendimiento accidentalmente. Suárez cree que eso es confundir el objeto con la especie impresa. Esta última siempre es una clase de impulso accidental o de energía supletoria, que necesariamente ha de unirse al entendimiento, por no poder quedar como suspensa en el aire. Sólo se puede decir que la adhesión de la especie impresa es accidental, en cuanto que el objeto puede en algunas ocasiones unirse de tal modo al entendimiento, que sea innecesaria la actividad de la especie impresa. Esto es justamente lo que ocurre en la visión de Dios y en el conocimiento que de sí propio tienen los ángeles [41].

"Sed advertendum est, aliud esse loqui de specie, aliud de objecto intelligibili: nam objeto ut sic accidentarium est conjungi cum potentia, mediante aliqua re inhaerente intellectui, quia de se tale objectum non habet, quod sit accidens et si possit per se conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet medio accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum. At vero species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiae cognoscenti ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiae, et per se efficere cum illa. Et hujusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi nec fieri potest et ideo speciei proprie dictae, quatenus ab objecto distinguitur per se convenit inhaerere. Quamvis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse ejus et finis, seu efficacia ejus: priori enim modo per se illi convenit inhaerere: posteriori consideratione dici potest per accidens, quia finis speciei est, ut coefficiat cum intellectu, unde si cum sola existentia cum intima praesentia ad intellectum, intelligatur sufficiens ad efficiendum, accidentarium est, quod inhaereat. Quo sensu recte Scotus in 1, d. 3, qu. 7, dixit, quod speciei quatenus est causa partialis, accidit actuare seu inhaerere" [42].

---

[39] *De anima*, III 6, 22; 3, 636.
[40] *De Deo*, II 12, 5; 1, 87. *Cfr.* n. 14, p. 89.
[41] *L. c.*, n. 6.
[42] *De Deo*, II 12, 6; 1, 87.

La doctrina de que las especies son como semilla de los objetos aparece todavía con más claridad que en este pasaje en otros escritos de Suárez [43].

Respecto a la segunda función, de capacitar el entendimiento para la intelección, Cayetano enseña que la especie no solamente capacita a la mente *in actu primo,* sino también en el mismo acto segundo de la intelección, como forma informante del entendimiento. Y añade que de esa manera ejecuta la divina esencia una función como de informar al entendimiento para la visión beatífica. La posición de Cayetano es lógica dentro del sistema tomista. Pero Suárez replica que el acto de conocer es una cualidad y una forma distinta de la especie [44].

La especie, semilla del conocimiento, puede darse y se da en el acto de conocer:

"Suppono enim actum cognoscendi esse qualitatem et formam distinctam ab specie: quantum est ex se separabilem ab illa, ita ut possit species conservari cum toto effectu formali, absque actuali cognitione. Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile esse actum intelligendi esse ab specie ut a forma, quie neque esse, quod dat forma est separabile ab ipsa: nec etiam una qualitas potest esse formalis effectus alterius distinctae. Porro impossibilius est, quod de essentia divina dicitur, quia actus videndi Deum est forma creata, quomodo ergo potest esse formaliter a forma seu natura increata?" [45].

La tercera función, de unir el objeto a la potencia, le sirve a Suárez para establecer una distinción muy importante para comprender la naturaleza del concepto objetivo, y es la distinción entre la unión *in esse reali* y la unión *in esse intelligibili.* La unión *in esse reali* no se da entre el objeto y la potencia más que en el caso de que la mente se fije en sus propios actos. Y en ese caso se da dicha unión *in esse reali,* no por la circunstancia de que dicho acto sea objeto del entendimiento, sino de que es una cualidad de la mente, y, por lo tanto, no puede menos de estar unida a ella realmente. En los demás casos se da la unión del objeto *in esse intelligibili* [46]. Este es el caso del concepto objetivo, en el que la naturaleza o la cosa conocida se halla en la mente, no en el acto mismo de conocer, sino como objeto incluído virtualmente en la especie, y como vicegerente del objeto. La especie hace de objeto, sin ser inteligible en sí, virtualmente.

Esto mismo vuelve a inculcar en la función cuarta cuando dice:

"Circa quartum de efficacia est longa quaestio inter philosophos: Ego autem suppono id, quod probabilius est speciem dari, ut cum intellectu efficiat intellectionem loco objecti, quia seclusa hac efficientia, nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species" [47],

La función quinta le sirve a Suárez para distinguir entre la especie inteligible y la representación fenoménica del objeto. Este no se halla de

[43] Cfr. *De poenit.,* d. II, s. 4, 2; 22, 37.
[44] *De Deo,* II 12, 7; 1, 87.
[45] *L. c.*
[46] Cfr. *l. c.,* nn. 8-10.
[47] *L, c.,* n. 11.

modo permanente en el entendimiento, sino solamente en el acto de conocer. En cambio, la especie se halla con presencia habitual:

"Intentionalis repraesentatio, quae potest esse in mente, proprie et actualiter est in ipso actu, ut ipsa etiam experientia docet: nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum objecti experimur in anima, unde si aliquo modo experimur species, maxime est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare et repraesentare objectum ex vi interni principii conservati in animo, quod est signum aliquod, semen ejus relictum esse in mente, quod est principium illius actualis repraesentationis" [48].

Al explicar la sexta función, Suárez dice que es propio de la especie el determinar la potencia sólo *in actu primo;* no de parte del objeto terminativo, del que la especie es sólo una semilla o instrumento:

"Non vero proprie ex parte termini, quia species impressa non comparatur per modum objecti terminativi, in quo fiat visio, ut suppono ex libris de anima" [49].

Ya antes vimos cómo es propio del objeto, o sea del concepto objetivo, el ser término del conocimiento. Suárez repite esa idea en el pasaje siguiente:

"Item quia objectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet, principii et termini, seclusa autem efficientia, excluditur habitudo prima et consequenter ratione illius non est necessaria unio, neque quoad hoc est aliquid, in quo objectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque convenit speciei intelligibili, ut sic, neque per se requirit unionem, sed solum quod objectum in se et prout in se est videatur" [50].

Por lo dicho se ve cómo la especie inteligible puede ser semilla del objeto y cómo podemos decir de éste que se halla en la mente *in esse intelligibili,* constituyendo el concepto objetivo o la *ratio intellecta.* Al deducir esta conclusión lo hacemos solamente en el sentido que los escolásticos llaman asertivo, sin pretender que la interpretación que estamos dando a Suárez se pueda demostrar en forma apodíctica.

El fundamento último en que se basa la necesidad de las especies impresas es la insuficiencia del entendimiento creado para realizar por sí mismo la intelección. Suárez desarrolla esta doctrina en varias proposiciones, de las cuales la más importante es el axioma de que el conocimiento se produce por la acción conjunta del objeto y de la potencia. Sólo en Dios, ser esencialmente inteligente y causa de la inteligibilidad de los seres, se da el conocimiento sin cooperación ninguna externa de las cosas conocidas. Pero aun en Dios se concibe su esencia como especie

---

[48] *L. c.,* n. 12.
[49] *L. c.,* n. 13.
[50] *L. c.,* n. 17. De esta doble función del objeto habla también en el tratado *De anima* III 12, 1: "namque ex supra dictis constat objectum, et rationem motivi et terminative habere, movere autem speciem imprimendo, ideoque si species impressa sit potentiae, praesentiam, vel existentiam objecti non requiri, ut moveat. Ad terminandum etiam non requiritur, quia terminatio haec, ut diximus, materialis non est et quantitativa, sed intentionalis".

impresa universal y perfectísima de su omnisciencia. Y por eso las cosas se hallan también en El *in esse obiectivo*, como lo veremos más tarde. El poder objetivador de la mente divina es infinitamente grande. A ella están presentes todas las cosas actuales, pretéritas, futuras y posibles sólo por la fuerza intelectual de su esencia. Los ángeles necesitan de especies para conocer los objetos externos [51]. Para conocerse a sí mismos no las necesitan, porque su esencia constituye un objeto inteligible y unido a su facultad intelectiva [52].

Una circunstancia digna de notarse por las consecuencias que de ella se derivan, es la profunda diferencia que existe entre la especie impresa angélica y las especies impresas del entendimiento humano. Las especies angélicas pueden ser plurivalentes, en el sentido de que una sola especie les basta para conocer muchas cosas singulares diferentes entre sí, no sólo en número, sino también específicamente [53]. La capacidad de objetivación es, por lo tanto, en los ángeles muy superior a la humana, mas no infinita. Esta doctrina la defiende Suárez apoyándose en la autoridad de Santo Tomás y en la perfección del entendimiento angélico [54]. En cambio, el entendimiento humano necesita siempre de nuevas especies para ralizar sus actos; de tal manera, que a cada especie impresa corresponda un concepto formal, y viceversa: "El que los hombres conozcan a los individuos singulares por especies singulares proviene de la imperfección del entendimiento y del modo de adquirir las especies por los sentidos" [55].

Esta última frase no se ha de entender de tal manera que el entendimiento agente—llamado así por constituir su función esencial el hacer las especies impresas mediante los fantasmas previamente adquiridos—haya de recibir inmediatamente un fantasma del objeto externo para elaborar la especie impresa inteligible correspondiente a dicho objeto externo. Por el contrario, el entendimiento agente se vale ordinariamente de asociaciones de imágenes rememorativas para producir especies impresas inteligibles con las cuales desarrolle la mente su actividad propia.

Precisamente la insuficiencia del entendimiento humano, incapaz de producir especies impresas plurivalentes, como las especies angélicas, es un motivo para compensar la debilidad y pobreza representativa de las especies impresas con que realiza actos de orden más universal. Para ello se apoya la mente en "cierta conveniencia o afinidad que existe entre las cosas o por su modo de ser, o por su índole, en virtud del cual son más aptas para unirse en la representación de una especie [56].

Esta última consideración de Suárez puede ser de interés para comprender cómo los objetos universales pueden ser representados por una sola especie. De los entes de razón enseña el mismo Suárez cómo pueden

---

[51] *De angelis*, II 3, 6, 7, 9; 2, 95-97.
[52] *L. c.*, c. 4, 7.
[53] *L. c.*, II 14, 3; 2, 176.
[54] *L. c.*
[55] *L. c.*, n. 5.
[56] *L. c.*, n. 11.

ser representados a manera de cosas positivas por medio de la asociación de imágenes rememorativas.

Acerca de la afinidad de ciertas cosas para ser representadas con una sola especie, hay que advertir que su razón común no es inteligible en sí misma. De lo contrario, tendríamos en las cosas externas un concepto objetivo. Oigamos a Suárez:

"Ex qua convenientia non consurgit aliqua ratio communis repraesentabilis per talem speciem, quae possit considerari ut objectum repraesentatum et adaequatum, sed consurgit una ratio, ob quam per eamdem speciem repraesentabiles sunt, quae ratio sub qua solet appellari. Et ita ratio generalis assertionis est, quia ad unitatem potentiae, vel habitus per se sufficit unitas ex parte objecti in aliqua ratione sub qua, licet in ratione, quae attingitur, non intercedat" [57].

Estas últimas consideraciones son de interés para conocer la significación del concepto objetivo suareciano, ya que en ellas se afirma expresamente que la *ratio communis,* o la cosa, que en otras ocasiones llama concepto objetivo, no es algo que perciba la mente directamente en los objetos externos, como cuando se trata del concepto formal directo, sino que es un conjunto de notas que forman unidad en el entendimiento. Suárez aclara este pensamiento aduciendo varios ejemplos:

"Sicut lumen, et albedo, verbi gratia, licet forte in una ratione communi in genere entis sensibilis ut quod non conveniant, ut in objecto adaequato visus comprehendatur, satis est, quod in modo multiplicandi species, seu immutandi potentiam conveniant, tanquam in ratione sub qua, quae ad unitatem objecti visibilis adaequati constituendam sufficit. Idemque in sensu communi, et ejus objecto videre licet. Item in una scientia, quae potest plures species sub una ratione scibilis contemplari. quamvis fortasse de communi genere non consideret. Item una qualitas altioris ordinis virtutem universalem habere solet ad plures qualitates inferiores faciendas, quas respicit suo modo tanquam adaequatum objectum, non propter convenientiam in genere, vel specie entis, sed propter aliquam aliam conditionem nobis saepe ignotam, ratione cujus servant peculiarem proportionem cum tali superiori qualitate, ut in illa virtute contineantur. Et propter eamdem rationem existimo non esse necessarium ad unitatem speciei universalis, quod inter res, quas repraesentat, una sit principale objectum alias virtutes continens, quia talis species a nulla illarum per se spectata accipit unitatem, nec etiam est necessarium ex parte ipsarum rerum repraesentatarum, quia non oportet, ut una ad alteram ordinetur, vel propter aliam repraesentetur, sed singula possunt per se primo, et propter se repraesentari, et ideo in ratione objecti potest inter eas esse inaequalitas, sive fortasse contingat in reipsa unam esse perfectiorem alia in entitate sua, vel in essentia, vel in individuo, si sunt plura individua aequalia, hoc enim ad unitatem speciei accidentarium est" [58].

Para terminar este apartado, no podemos menos de hacer una referencia a otros pasajes de Suárez, en los cuales desarrolla la misma doctrina sobre las especies intencionales, muy especialmente al lib. III, c. II del tratado *De Anima* y a la *disp.* VI. s. 6, n. 7, y a la *disp.* XXX, s. 11, n. 30 sq. En todos estos pasajes defiende Suárez la doctrina de que entre la especie intencional y el objeto no tiene que haber ni pude haber una semejanza unívoca, sino solamente virtual:

---

[57] *L. c.*
[58] *L. c.*

"... statutum sit ergo juxta hactenus dicta pro quarta conclusione, impressas species formales similitudines, ac veluti picturas objectorum non esse, gravioresque philosophos, aut etiam patres iis vocibus utentes, in sensu causali, aut interdum de expressa imagine procedere" [59].

Por estos párrafos se infiere que la semejanza de la especie impresa con el objeto es solamente virtual. No se puede decir otro tanto de la semejanza del concepto formal con el objeto. Tampoco hay aquí una semejanza real entitativa, como quieren los aristotélicos; pero hay una semejanza intencional formal. Mas tampoco ésta le parece a Suárez suficiente para decir que el concepto formal es el mismo objeto. Veamos su doctrina.

3) *El concepto formal. Diferencias respecto del concepto objetivo.*

La noción del concepto formal no es tan fácil ni simple como pudiera creerse por la fórmula aparentemente clara con que las define Suárez en el párrafo arriba transcrito. Ya en dicha definición aparecen como sinónimos el concepto formal y el verbo. En otros pasajes aparece la misma identidad, como cuando dice: "verbum est conceptus formalis" [60]. Y lo confirma con testimonios de otros autores, entre ellos uno de San Anselmo, en que se dice "actum ipsum intelligendi habentem ex se imaginem natam verbum nostrum esse" [61]. Este pasaje es de interés por decirse en él expresamente que el concepto formal lleva en sí mismo una imagen, que hemos dicho que es la imagen terminal de la intelección.

Se debe tener en cuenta—como consta por pasajes anteriormente citados—que el verbo o concepto formal se identifica asimismo con la especie expresa. Los tomistas, en cambio, consideran como cosas del todo distintas a la intelección y al verbo. Suárez no ve en ellos más que dos aspectos de una misma realidad. Su doctrina sobre el verbo mental se puede resumir a las seis proposiciones siguientes, de las cuales anteriormente se ha aludido a la tercera y a la cuarta:

"Ex quibus omnibus licet colligere quid sit sentiendum de verbo mentis, nam est res valde controversa apud theologos. Primum ergo dicendum est illud dari 2.° Distingui formaliter tam ab actione intellectus ut productio est ab actu vero ut est qualitas producta nullo modo. 3.° Quod non est in quo fit cognitio neque supplere vicem obiecti. Sed, est id quo ipsum obiectum cognoscitur tamquam conceptu formali rei cognitae; nam ut vere possit intelligi necesse est ut in intellectu formetur et illa formatio est verbum. Colligitur ex d. Thoma, *De potentia*, q. 8 art. 1.°, 2.° (?) *contra gentes*, cap. 33, 1 parte, q. 107, art. 1.° Unde verbum non est conceptus obiectivus mentis sed formalis; obiectivus vero est res cognita. 4.° Quod huiusmodi verbum producitur per actionem intelligendi ut productio est. Unde haec tria: dicere mentale, producere verbum et efficere actum intelligendi idem sunt, maxime in creaturis. 5.° Quod hoc idem habet actus intelligendi. Ita D. Augustinus, 9 de Trinitate art. 7 usque ad 10, et 11, vel a 10 usque ad 13. 6.° Quod in omni intelligente creatura est eo ipso quod formatur verbum sive in absentia sive in praesentia obiecti. Haec omnia secuntur ex dictis conclusionibus. Ideo haec sola est probatio eorum" [62].

[59] *De anima*, III, 2, 26; 3, 622.
[60] *De anima*, III, 5, 7; 3, 632.
[61] *L. c.*
[62] *L. c.*, n. 11. Cód. salmant., 583, disp. 5, q. 5, fol. 125r.

En este pasaje es del mayor interés la contraposición marcada que Suárez establece entre el concepto formal y el objeto, identificando al primero con el verbo y diciendo que éste no es el concepto objetivo en el que se hace el conocimiento o lo que suple las veces del objeto (*in quo fit cognitio, aut supplere vicem obiecti*). Pero de ello nos hemos ocupado antes.

Para completar los rasgos del concepto formal nos es necesario advertir que "el acto inmanente, en cuanto es cualidad, toma su especie o manera de ser del objeto, que es su término" [63], porque consiste en cierta coaptación a su objeto, como sucede en el orden moral, donde los actos son honestos o malos, según el objeto al cual tienden [64], para lo cual no es preciso que el objeto exista previamente.

Para corroborar esta misma idea, de que el acto se especifica no por el objeto externo remoto, que es causa eficiente del conocimiento, sino del objeto como terminativo, advierte Suárez "que en la producción del verbo creado, aquella forma representativa que, por decirlo así, se imprime al verbo, es cosa distinta de la forma que es principio de su producción" [65]. Ahora bien, si el concepto formal no se especifica por el objeto externo, como tampoco se puede especificar por su propia imagen terminal (esto es, por sí mismo), es preciso que el término u objeto especificativo se halle en la mente. Será, por lo tanto, el concepto objetivo: *res prout cognita*.

Hasta ahora hemos tratado del concepto formal prescindiendo de su objeto. Como hemos indicado, éste puede ser una cosa singular, una naturaleza universal o un ente de razón. Por las dificultades especiales que presenta, y por los nuevos elementos de juicio que encierra, vamos a tratar más en particular del concepto formal, que versa sobre ideas universales o cosas abstractas [66].

Suárez distingue aquí dos clases de abstracción: la que abstrae la especie inteligible a la presencia del fantasma, y la que abstrae la naturaleza universal a la presencia del concepto formal abstracto o de la especie inteligible que este concepto deja como huella. Otros autores atribuyen ambas abstracciones al entendimiento agente. Suárez no puede menos de reprobar como absurdo el que la última abstracción se atribuya al entendimiento agente. Oigamos sus palabras:

l. 216v. *Quid sit abstractio intellectus et quomodo fiat.*—Cuarta quaestio quae es praedictis resolvitur est quid sit abstractio intellectus et quomodo fiat; constat enim ex dictis quod abstractio potest referri vel ad speciem ipsam vel ad naturam repraesentatam
l. 217r. in specie. Si referatur ad speciem est operatio intellectus agentis, qui dictur abstrahere species suas a phantasmatibus propter rationem supra dictam. Si vero referatur ad naturam repraesentatam, communiter etiam asseritur huiusmodi abstractionem etiam esse operationem intellectus agentis, quae fit per deductionem speciei repraesentantis nudam universalitatis naturam.

---

[63] *De anima*, II, 2, 15; 3, 578.
[64] *L. c.*
[65] *De Trinitate*, IX, 2, 14; 1, 726.
[66] *Disp. met.*, II, 1, 1; 25, 65.

Sed ex dictis constat intellectum agentem non producere talem speciem. Unde talis abstractio est operatio intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus; tunc enim per actum illum repraesentatur natura ut universalis et abstracta" [67].

Detengámonos ante la novedad que Suárez introduce aquí en la doctrina de la abstracción. Otros autores creen que la abstracción de la especie inteligible y de la naturaleza universal son una operación del entendimiento agente, que opera sobre el fantasma provocado por los estímulos externos. Suárez distingue dos procesos distintos. El primero es la formación de la especie inteligible, que se hace mediante la abstracción que alguna vez llama entitativa. Una vez que el entendimiento posible fecundado por la especie inteligible produce la intelección, o sea el concepto formal, viene el abstraer la naturaleza universal de las condiciones individuantes con que es conocida en dicha primera intelección directa. La naturaleza así descortezada de sus caracteres individuales, mediante conocimientos posteriores, será la naturaleza universal. Esta puede ser llamada concepto objetivo. Pero teniendo en cuenta que aún hay dos modos de hacerse esta abstraccción en el entendimiento posible: una es la abstracción formal, otra la abstracción universal:

fol. 217r. *Distinctio inter abstractionem formalem et universalem.*—"Sed notandum quod haec abstractio alia solet dici universalis abstractio alia formalis. Formalis est illa qua uniuscuiusque rei propria ratio concipitur prescindendo illam ab omnibus adiunctis. Quo modo in scientis abstrahimus essentiam a proprietatibus, genus a differentia, etc., ut uniuscuiusque rei essentiam consideremus. Et haec formalis abstractio distinctionem aliquam supponit inter rem abstractam et illam a qua abstrahitur, unde non proprie causat illam sed concipit.

Abstractio vero universalis est propria abstractio superioris ut sic ab inferioribus. Dico *ut sic*, nam superius potest abstrahi praecisive considerando illud secundum ea tantum quae ex propriis actualiter habet excludendo omnino inferiora. Et haec etiam est abstractio formalis, quia per illam non consideratur res ut universalis omnino (?) sed praecise secundum propriam formalitatem. Alio tamen modo abstrahitur superius ita ut in potentia et in confuso claudat inferiora. Et proprie dici solet abstractio confusa et universalis, quia in illa concipitur res ut universalis et communis.

Praeter has autem abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia docet. Et istae fuerunt necessariae et sufficientes ad res perfecte congoscendas. Nam abstractio universalis fuit necessaria ad sumenda obiecta scientiarum; formalis etiam fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum, distinguendo omnia quae illi conveniunt. Unde hae duae abstractiones se invicem iuvant et sibi deserviunt.

fol. 217v. Utraque autem illarum ex virtute et inmaterialitate intellectus provenit, namque intellectus immaterialis est. Ideo non subicitur materialitati, sed vincit illam, et quantum fieri potest spiritualizat illud. Item, quia immaterialis est et subtilitatem habet ad dividendum coniuncta et penetrandum quid sit unicuique. Et tandem quia incorruptibilis est potest incorruptibili modo res universales concipere" [68].

En la Metafísica distinguirá más tarde la abstracción formal de la abstracción confusiva propia de la formación del concepto del ente. Por lo demás, en cuanto a la abstracción universal, que se verifica para conocer la naturaleza común y las intenciones segundas, no es esta doctri-

---

[67] *De anima*, disp. IX, q. 3, fol. 216v-217r; ed. ALVAREZ, IV, 3, 19; 3, 728.
[68] *De anima*, *l. c.*, fol. 217r-217v.

na tan exclusivamente suareciana que no se halle en otros autores contemporáneos. En los conimbricenses, cuyas opiniones debieron tener una afinidad de origen bastante estrecha con las doctrinas suarecianas, nos encontramos con una teoría semejante. En efecto, los conimbricenses atribuyen al entendimiento agente sólo la producción de especies inteligibles ínfimas:

"Atque adeo si elicienda sit imago intelligibilis, quae naturam genericam referat, oportebit accedere operam intellectus possibilis, qui a natura specifica abstrahat genericam, ex cuius conceptu relinquenda erit imago eamdem genericam naturam repraesentans" [69].

Esta actividad abstractiva que se concede al entendimiento posible es un elemento incompatible con la escuela tomista, y que sólo cabe en autores que han abandonado la doctrina cayetanista sobre el carácter puramente formal de la especie impresa. Los conimbricenses parecen seguir en este punto a Suárez u otros autores de la naciente escuela jesuítica, cuando dicen:

"Placet igitur nobis ea sententia, quae a recentioribus Philosophis celebratur, aientibus, illuminationem phantasmatum non esse obiectivam, uti Caietanus ait, nec radicalem tantum, ut Capreolus et Ferrariensis arbitrantur, sed effectivam" [70].

Una circunstancia interesante en el último párrafo copiado de Suárez es la importancia que da a la abstracción universal para formar o tomar el objeto de las ciencias (*ad sumenda obiecta scientiarum*) y a la abstracción formal para comprender mejor cada uno de los objetos singulares. Entre estas dos clases de abstracciones se completa el trabajo mental para la formación del hombre.

Todo este trabajo de abstracción confusiva y formal—de universalización y particularización—se lleva a cabo tomando como punto de partida la naturaleza en cuanto es conocida abstractamente en el entendimiento. La naturaleza, considerada reflejamente, en ese estado abstracto y absoluto que adquiere en la mente, es el concepto objetivo. La unidad que requiere dicha naturaleza o concepto objetivo se logra, no por la cohesión de las fuerzas físicas, como ocurre en la unidad de la naturaleza, tal como se halla en el mundo exterior, sino por otra clase de vínculos y de cohesiones, que Suárez estudia bajo los nombres de *proportio, convenientia, similitudo, unio,* palabras todas que significan cierta adaptabilidad, armonía o ensamblaje.

Esa conveniencia puede ser de muy distintas clases. Unas veces se trata del valor significativo de los hechos, cuando unos concuerdan con otros, de tal manera que se pueda deducir una ley común o una intención determinada. Otras veces se trata de conveniencias de orden moral, como es la norma constitutiva de la moralidad, que consiste en la conveniencia de los hechos con la naturaleza nacional en cuanto tal. Otras veces se

---

[69] CONIMBRICENSES: *In lib. de anima,* III, c. V, 5, 2, ass. 8 (Venecia, 1616), p. 307.
[70] *L. c.,* III, c. q. 2, a. 1 (p. 291 a).

trata de puras semejanzas intencionales de las cosas, como sucede en la abstracción lógica y metafísica.

Que dicha unión, semejanza o conveniencia, intermedia entre las cosas conocidas y el cognoscente es lo que constituye el núcleo esencial del concepto objetivo, lo dice claramente Suárez al tratar de la unidad del concepto objetivo del ente. "Item, illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis" [71].

Ocurre preguntar en qué pueda consistir esa conveniencia entre cognoscente y cosa conocida, cuando ésta no existe por tratarse de quimeras. Suárez dice que, aun cuando la cosa no exista en sí, tiene cierta existencia en el entendimiento que lo piensa; y la habitud entre el cognoscente y la cosa conocida existe de algún modo en el acto", "a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet" [72].

La necesidad de los entes de razón para nuestra actitud mental se funda, según Suárez, en tres razones: en la necesidad de distinguir notas en sí separables; en la tendencia a unificar notas inteligibles, sean o no asociables, y en la necesidad de establecer comparaciones para conocer las cosas [73]. Los ángeles, por la perfección de su conocimiento, no necesitan de ninguno de estos recursos, de que el hombre usa en la formación de sus conceptos objetivos.

Para esta operación las cosas externas presentan semejanzas, equivalencias y valores significativos. La mente humana, imposibilitada de captar simultáneamente las mismas cosas singulares en la inmensa variedad de las notas que las caracterizan, tiene en compensación la fuerza precisiva para buscar parecidos y conveniencias, quedando así en posesión de esquemas generales con que pueda representar a los singulares, y que al mismo tiempo sean predicables de ellos. Lo que le falta en potencia representativa, por la debilidad de la especie impresa del entendimiento agente, se subsana en lo posible por estos recursos complicados y misteriosos de la acción aparentemente paradójica del entendimiento pasivo, que etimológicamente parece no había de tener más actividad que la pura recepción de las especies impresas. Mas no es así: "Quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe praecisivus et abstractivus rationum omnium" [74].

Es de advertir que esas conveniencias, según Suárez, *non sunt, sed dantur* [75]. Esta diferencia entre *dari* y *esse* es paralela a la que en castellano se emplea entre el verbo *ser* y los otros auxiliares *haber* y *existir*.

4) *La denominación como elemento del concepto objetivo.*

Por lo que llevamos dicho, el concepto objetivo no consiste en la manifestación fenoménica del concepto formal, o sea de la intelección. Tam-

[71] *Disp. met.*, II, 2, 14; 25, 75.
[72] *Disp. met.*, LIV, 2, 3; 26 1019.
[73] *Disp. met.*, LIV, 2, 8; 26, 1017.
[74] *Disp. met.*, II, 2, 14; 25, 75.
[75] *Disp. met.*, LIV, 2, 7; 26, 1017.

poco consiste en la cosa externa tal como se halla existiendo en el mundo exterior. Es un tercer género de realidad, que depende de dos factores, que son: 1) la representacción virtual de la cosa en la especie impresa, y 2) la representación formal-intencional de la especie expresa o concepto formal, cuando el objeto es conocido o cognoscible reflejamente en dicha especie expresa, es decir, en cuanto la naturaleza abstracta se halla bajo la denominación del concepto formal.

Pero ¿es que el ser conocida o cognoscible una cosa reflejamente añade alguna realidad a la misma? Sí y no. La denominación no añade una realidad, que Suárez llamaría subjetiva; pues no aparece ningún sujeto nuevo capaz de acción, ninguna sustancia ni accidente alguno.

Lo que es de hecho esa realidad se verá por lo que se perdería si de ella careciéramos. Suponiendo que el hombre no reflexionara sobre el objeto representado o representable en su actividad cognoscitiva, nuestra vida intelectual sería un perpetuo fluir de formas y apariencias. Una proyección del mundo externo sobre la pantalla de la conciencia sin fijeza alguna, o por lo menos sin la consistencia necesaria para que el hombre pudiera ser consciente de ella. Nuestro conocimiento sería la situación momentánea de las energías cósmico-espirituales del mundo en un instante determinado. Nuestra personalidad sería incapaz de progreso y crecimiento. El hombre tendría una inteligencia tan diminuta dentro de sus notas esenciales al cabo de la vida como en la hora primera de su existencia.

No se debe confundir la continuidad que esa capacidad objetivadora de la reflexión comunica al hombre con el poder retentivo de la memoria. Se podrían dar los recuerdos más variados de la vida intelectual en la misma forma que se producen las reminiscencias en la vida sensitiva, sin que los actos repetidos o rememorados dieran al hombre estabilidad consciente. Además, la memoria se limitaría a intelecciones concretas, que no se pueden confundir con los conceptos objetivos o con las cosas tal como se hallan en nuestra mente, ya que cada uno de esos conceptos objetivos es ordinariamente resultado de un número sin cuento de intelecciones.

Además, sin la autorreflexión se podría dar tal vez en el hombre una libertad embrionaria, puramente psicológica, como la que se da en los niños y en los locos, pero nos hallaríamos privados de la plenitud del libre albedrío o de la libertad jurídica, que es el que hace a los hombres capaces de responsabilidad, de merecimiento y de castigo; en una palabra, de personalidad moral. La educación humana sería imposible sin esa capacidad de formar conceptos objetivos, es decir, de hacerse el hombre poseedor intelectual de las cosas asimilándolas a su propio ser. Todo lo que el hombre es en su vida científica, social y religiosa se lo debe, en el aspecto intelectual, al tesoro de conceptos objetivos, o sea de cosas que adquiere para sí a fuerza de observación, de estudio y de meditación; en fin, a fuerza de una serie indefinida de intelecciones. ¡Cuántas nos son precisas para formarnos un concepto objetivo aceptable, es

decir, suficientemente exacto, para conocer a Dios, para formarnos idea de Cristo y de la Providencia divina!

Sin ese poder asimilador, que se adquiere por la reflexión y objetivación de las cosas, pasaríamos por medio de ellas en el mundo como una de ellas, como los animales irracionales que pasan por la vida sin dejar ninguna huella de su existencia. El descuido en la formación de los conceptos objetivos se traduce en pobreza mental, penuria de motivos, frivolidad interna; en una palabra, en degeneración del hombre, que en vez de crear una personalidad noble y rica comienza a bajar hacia los estratos de los seres inferiores.

Con esto podríamos dar por satisfecha, en una forma empírica, la cuestión arriba formulada sobre lo que el ser conocidas reflejamente añade de realidad a las cosas. Pero la dificultad se podría plantear en forma metafísica con palabras de un pasaje de Suárez, en que se dice que "la sola denominación extrínseca no puede ser una razón constitutiva del mismo ejemplar" [76], donde se llama ejemplar al concepto objetivo. De una dificultad parecida se ocupa asimismo Suárez al sostener que el *esse morale* "in actu voluntatis praeter entitatem et substantiam eius nihil addere nisi modum cuiusdam emanationis, seu cuiusdam moralis dependentiae a ratione advertente et a voluntate libere operante" [77]. La dificultad tercera contra esta opinión suareciana consistía en que esas dependencias y modo de emanación no son más que denominaciones extrínsecas, que apenas difieren de ente de razón [78].

Suárez satisface a esta dificultad afirmando primeramente que esas denominaciones se hallan en las mismas cosas:

"Ad primam rationem et probationem respondetur hujusmodi denominationem proprie non esse ens rationis, quod consistit in fictione intellectus, sed est in rebus ipsis, quae ita se habent, ut licet una non sit in alia, neque illi inhaereant, aut illam informent: habent tamen inter se aliquam habitudinem, vel causalitatem, ratione cujus una denominatur ab altera ut divus Thomas docuit, 1, 2 quaest. 7, art. 2, ad 1" [79].

Otro tanto se puede decir de las entidades que en el concepto objetivo se relacionan entre sí con relaciones transcendentales—a saber: la especia impresa, la intelección directa, la intelección refleja y la naturaleza o cosa en ellas representada—, entidades que al quedar entre sí unidas dan lugar a la formación, cada vez más perfecta, del concepto objetivo. De las denominaciones con que quedan entrelazados la naturaleza o cosa conocida y los actos cognoscitivos se puede afirmar lo que Suárez dice de las denominaciones que constituyen el acto moral:

"Unde ad alteram partem illius argumenti negatur hanc denominationem sic explicatam non sufficere ad effectus morales, quia est evidens in rebus humanis multum aestimari et valere hujusmodi denominationem ad morales effectus, nam dominium, jurisdictio, et similia non addunt rebus physicas entitates, sed morales facultates or-

[76] *Disp. met.*, XXV, 1, 31.
[77] *De actu mor.*, disp. I, 2, 15; 4, 284.
[78] *L. c.*, n. 1.
[79] *L. c.*, n. 19.

tas ex libero consensu voluntatis: et ratio hujus est, quia homines reguntur ratione, et in aestimatione rationis multum praeponderat ordo rerum in ordine ad voluntatem et libertatem humanam, et in ordine ad superioris voluntatem, praesertim quia cum praesens denominatio non sit omnino extrinseca operanti, non est mirum posse ei cedere in laudem, meritum et alios effectus" [80].

El valor que las denominaciones tienen en el reino de lo moral es una porción tan sólo de lo que las mismas representan en la vida humana. Suárez analiza el fondo metafísico o absoluto del valor de las denominaciones en la disputación LIV de la Metafísica. Ante todo previene allí contra la confusión de creer que la palabra *denominación* viene a significar lo mismo que la imposición de un nombre. Suárez lo niega rotundamente:

"Si alguno entiende por denominación la imposición del nombre denominativo, eso no es más que obra de la razón. Mas ahora no tratamos de imposición de nombres. De este modo, aun la denominación intrinseca, en cuanto a la imposición del nombre denominativo, es obra de la razón. Tratamos de las uniones o habitudes de las mismas cosas, en las que se fundan tales nombres denominativos. En la denominación intrínseca es una unión o identidad real, o cosa parecida. En la denominación extrínseca, tomada de las mismas cosas, hay una habitud real de una a otra. De ella proviene que aquello hacia lo que se tiene habitud se denomine como término de la habitud del otro. Por habitud entendemos así la relación predicamental como la trascendental" [81].

Suárez parece aludir a Vázquez al hacer la hipótesis de que alguien entiende la palabra *denominación* como imposición del nombre denominativo. En los comentarios, que Vázquez escribía por el mismo tiempo, se dice en efecto lo que sigue:

"Dico ergo primo extrinsecam denominationem non esse relationem inhaerentem in rebus, quas denominat. Secundo, existimo, ante intellectus operationem non esse realem aliquam denominationem ab aliqua re, aut forma extrinseca. Quia denominatio cum sit nominis appellatio, est etiam opus rationis... quare concedere denominationem aliquam extrinsecam realem ante quemcumque intellectum, contradictionem implicat in adiecto; nam si est denominatio est alicuius intellectionis expressio" [82].

Las afirmaciones de Vázquez son contrarias a la doctrina de Suárez, quien enseña que "cuando la denominación proviene de una forma real, por este mismo hecho está en las cosas, y no es ente de razón. El antecedente es claro, porque aquella forma tiene una forma real no dependiente de la razón: luego la denominación que en ella se basa, aunque sea extrínseca es también real y no está sólo en la razón por negación o ficción" [83].

Esta doctrina general se aplica al caso particular de la denominación que proviene del concepto formal positivo del entendimiento:

"Si aquel principio general de la denominación proviniente de un ente real no es universalmente verdadero, tampoco puede ser verdadero el aplicado a los actos inte-

[80] *L. c.*
[81] *Disp. met.*, LIV, 2, 10; 26, 1020.
[82] VÁZQUEZ: *In I p. disp.*, 115, c. 2, 2.
[83] *Disp. met.*, LIV, 2, 10; 26, 1020.

lectuales que directamente denominan a los objetos conocidos. Porque el acto del entendimiento es una verdadera forma real, que en realidad dice a los objetos una habitud real y trascendental, denominándolos conocidos" [84].

A continuacicón rebate Suárez la objeción del que pretenda que hay una razón especial para llamar entes de razón a las denominaciones que nacen del entendimiento, motivo que no existe para llamar entes de razón a las denominaciones provenientes de otras causas. Según el objetante, el que fulano sea conocido es un ente de razón. En cambio el que sea amado no es ente de razón. Porque lo primero proviene de la mente, y lo segundo de la voluntad.

Suárez contesta primeramente que la objeción sólo probaría la existencia de denominaciones extrínsecas, provenientes de causas reales, que son entes de razón; pero no el que el ser ente de razón provenga de la misma naturaleza de la denominación extrínseca. Las denominaciones extrínsecas pueden ser origen de entes de razón, si las considera el entendimiento como algo positivo de la cosa denominada; pero en sí no son propiamente entes de razón [85].

Pero esta respuesta no nos interesa más que indirectamente, pues lo que investigamos no es la esencia de la denominación, sino del conocimiento. Suárez pasa a este tema proponiéndose la siguiente dificultad: La denominación extrínseca tomada de actos o cosas no intelectivos, no pone nada en la cosa denominada. En esto se parecen a las denominaciones de procedencia intelectiva. Ni el ser yo conocido ni amado ni odiado por alguien pone o quita nada intrínseco a mi ser. Pero entre las denominaciones de origen intelectivo y las otras hay esta diferencia: que las intelectivas ponen un *esse obiectivum* en el entendimiento y las otras no. Ahora bien, como el distintivo del ente de razón está precisamente en el *esse obiectivum* que adquieren en el entendimiento, resulta que las denominaciones de origen intelectivo son entes de razón [86].

Suárez dice que en esta objeción se cometen dos errores. El primero es que se juega con el término *ente de razón* o hay que admitir otros entes intermedios entre el ente real y el ente de razón. Parece eludir al *ens diminutum* de Escoto, que queda como péndulo entre el ser real y el ser de razón [87], Suárez declara la trascendencia de esta conclusión diciendo: que si el porvenir de un acto real del entendimiento constituye una nota característica opuesta al ente real, lo mismo habrá que decir de lo que resulta del acto de amar, de ver, etc.

La prueba la desarrolla Suárez haciendo ver que la objeción del adversario se funda, o bien en el término *ente de razón*, o bien en la misma realidad. Si nos fijamos en el término *ente de razón* y con ella designamos lo que depende de la inteligencia, del mismo modo habremos de multiplicar nombres semejantes para los *entes de la imaginación*, de la

[84] *L. c.*, n. 11.
[85] *L. c.*, n. 11.
[86] *L. c.*, n. 12.
[87] *L. c.*, n. 7.

voluntad, etc., que tampoco serán entes reales, si no lo son los entes de la inteligencia.

Prescindiendo del nombre y pasando a la realidad, como en todos esos casos tenemos un ente de igual estructura, convendrán en el denominador común de entes de razón, no en cuanto dicen dependencia del acto de la razón, sino un ser contradistinto del ser real [88].

Expresándonos en castellano, podríamos decir que el objetante confunde los *entes de razón* con los *entes de la razón*, al llamar entes de razón a los que proceden de la razón y no dar ese nombre a los que proceden de la voluntad o de otras formas reales. Según Suárez, si el mutuo amor es un lazo real entre las personas, también lo es el mutuo conocimiento; y si el conocerse es un ente de razón, también es el amarse.

Hay otra confusión en ese efugio del objetante al suponer que la denominación, fundada en el acto del entendimiento, sólo tiene un ser objetivo en la mente. Pues más es un ser formal que un ser objetivo lo que en ella tiene. Es decir, que el acto del conocimiento tiene en la mente un ser tan real como otra cualquiera realidad, y no solamente el ser objetivo, que, como veremos, consiste en ser puro objeto o término del conocimiento. Suárez da con esto una distinción fundamental para distinguir el puro conocimiento directo del conocimiento reflejo. Por el conocimiento directo la cosa adquiere cierta presencia en la mente y deviene un ser conocido por estar objetivamente en el entendimiento. Es *la res quae cognoscitur*, el *obiectum quod cognoscitur*. Este es el primer significado del *esse cognitum*, el especificativo. Pero también puede llamarse *esse cognitum* al ser que tiene la cosa *por ser conocida;* ser que en el conocimiento directo no es objetivo, sino formal. pero que en el conocimiento reflejo se hace objetivo, cuando el término cognoscitivo es el propio conocimiento por el que la mente conoce que conoce, o mejor dicho, conoce que la cosa es conocida. Oigamos a Suárez:

"Secundo, deficit illa evasio, quia in rigore falsum est denominationem sumptam ab actu directo intellectus habere tantum esse objective in intellectu, nam proprie potius habet esse formale in intellectu quam objectum. Unde cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo praecise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directae non est objective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur, objective autem est in cognitione reflexa, qua intellectus cognoscit rem esse cognitam. Et praeterea, licet respectu talis cognitionis illud esse sit objective in intellectu, non tamen est tantum objective, quia forma, a qua est illa denominatio, non est tantum objective in mente, sed in re ipsa" [89].

En el conocimiento reflejo, en el que la cosa está presente al entendimiento en cuanto conocida, tenemos por lo tanto el ser formal y el ser objetivo de la cosa integrando una sola esencia. Por eso decíamos que el conocimiento reflejo es para Suárez un conocimiento esencialmente distinto del puro conocimiento directo. Este es simple y univalente. El re-

[88] *L. c.*, n. 12.
[89] *L. c.*, n. 13.

flejo es, en cambio, plurivalente. En el conocimiento reflejo hay algo más que el estar la cosa objetivamente en el entendimiento, lo mismo que en el conocimiento reflejo por el que conocemos que amamos: aquel *ser amada la persona* está objetivamente en el entendimiento, pero sin reducirse a eso toda la esencia del amor, que en realidad tiende a la persona. Precisamente en eso consiste el que ella sea amada. En otras palabras: el ser amada una persona es algo real, aunque no físico. Pues bien, de la misma manera el ser una cosa conocida es también algo real, aunque no físico. Como decíamos arriba, si el amor liga a las personas, también las liga el conocimiento. Oigamos las palabras de Suárez:

"Sicut quando intellectus cognoscit rem esse amatam, est quidem illud, esse amatum, objective in intellectu, non tamen hoc est totum esse illius, ut ea ratione dicatur esse tantum objective in intellectu, nam in re ipsa talis actus amoris tendit et terminatur ad talem rem, et hoc ipsum est rem illam esse amatam.

Quocirca, si praecise sistamus in denominatione extrinseca proveniente a forma reali, et ab aliqua ejus habitudine non ficta, sed vera, et in re ipsa existente, non existimo pertinere ad ens rationis, sed comprehendi sub latitudine entis realis, saltem ex parte formae denominantis. Unde, si intellectus nihil aliud cognoscat quam talem formam, verbi gratia, visionem habere intrinsecam habitudinem ad tale objectum et ad illud terminari, et inde tale objectum extrinsece denominari visum, nullum ens rationis concipit, nam omnia illa revera ita sunt in re sicut cognoscuntur, scilicet, res denominata, forma denominans, et illa qualiscunque unio complens denominationem. quae potius est realis habitudo" [90].

5) *El "esse obiectivum" en la ciencia divina.*

Suárez lleva su teoría del *esse obiectivum* hasta las profundidades más hondas del conocimiento divino. Las cosas no coexisten con la eternidad divina en ningún sentido, exceptuada la presencia objetiva que en ella tienen:

"Verum haec omnia imprimis magis pertinent ad modum loquendi, quam ad veram existentiam vel coexistentiam realem omnium rerum in aeternitate; quin potius, si attente res consideratur, ille modus consignificandi totam latitudinem temporis per modum unius diei praesentis, fit potius per apprehensionem intellectus, quam in re subsistat, sicut loquimur de toto die, vel anno, ac si nunc esset praesens, cum revera secundum existentiam suam non ita sit; et ita illa simultas seu praesentia magis est secundum rationem objectivam, quam secundum realem coexistentiam [91].

Ultimo, ex dictis concludo res creatas, simpliciter loquendo, non esse praesentes Deo ab aeterno secundum realem coexistentiam, sed tantum objective in ordine ad aeternam scientiam Dei, quantum ejus intuitus aeternus simul cadit in omnia tempora, ac si jam essent actu existentia" [92].

Por lo tanto las cosas están presentes a Dios en una forma análoga como lo están en nuestra inteligencia con su presencia objetiva, aunque en forma infinitamente más perfecta. Mas ¿qué es esa presencia objetiva y cómo sirve para el conocimiento de los futuros? He aquí la doble cuestión que trata de resolver Suárez [93].

---

[90] *L. c.*, nn. 13, 14.
[91] *De auxil.*, opusc. II 7, 15; 11, 325.
[92] *L. c.*, n. 18.
[93] *L. c.*, n. 19.

La presencia de las cosas en la eternidad es solamente operativa, es decir, consiste en que Dios las conoce. Lo mismo ocurría en la presencia de los objetos en la mente humana de parte de los seres conocidos. Para la presencia objetiva solamente se exige la cognoscibilidad de las mismas, es decir, que la cosa tenga una verdad determinada. Por eso es falsa la opinión de aquellos que piensan que la certeza objetiva del conocimiento divino proviene de la eminencia cognoscitiva de Dios, o sea de su infinita sabiduría:

"Sed hoc ita distincte dictum involvit, uti videtur, repugnantiam, quia, sicut divina potentia non potest facere id quod de se non est factibile, ita nec scientia divina scire id quod ex se scibile non est, neque certum judicium ferre de eo quod in se omnino incertum est; nam neque scientia potest ferri extra suum objectum, neque potest suo modo non commensurari illi in certitudine et infallibilitate, quia requirit adaequationem. Et ideo D. Thomas saepe dicit scientiam non posse esse necessariam, nisi objectum sub aliqua ratione, qua attingitur, necessitatem habeat; et hoc modo dici potest ex parte objecti certitudinem objectivam, id est, talem modum veritatis, quae apta sit ut certum et infallibile judicium feratur, quod sane habet omnis veritas, hoc ipso quod veritas determinata est" [94].

Con estos prenotandos tenemos los elementos suficientes para establecer una comparación entre la presencia objetiva que las cosas tienen en nuestro entendimiento y en la mente divina. En nuestra mente las cosas se hallan ya como términos del concepto formal reflejo, ya en la especie inteligible como en acto primero para ser conocidas. También en el conocimiento de Dios se da esa presencia objetiva actual y aptitudinal:

"Primo in actu secundo, seu potius respectu actus secundi et ultimi. Et hoc sensu nihil aliud est esse objective praesens, quam actu videri; et de praesentia hoc modo explicata verissime dicitur non antecedere etiam secundum rationem ipsam scientiam; et ideo non posse ex tali praesentia rationem scientiae reddi, cum per illam formaliter fiat. Secundo modo sumi potest aptitudine, ut in sensibilibus dicitur objectum, quamvis actu non videatur, esse objective praesens, quando ita est propinquum, illuminatum, et dispositum, ut quantum est ex se videri possit. In praesenti ergo, si hoc modo velimus praesentiam objectivam explicare, nihil aliud est quam ipsum esse, quod res est suo tempore habitura; quod dicitur praesens secundum existentiam in ordine ad tempus in quo actu existit, futurum tamen toto tempore superiori, vero, vel imaginario, antequam fiat. Illud ergo esse, quatenus est sufficiens fundamentum ex parte objecti terminativi, ut videri possit a Deo (sicut explicatum est), est sufficiens ratio ex parte ejusdem objecti, ut possit esse praesens actui intuitivae scientiae. Haec igitur aptitudo ex parte rei cognoscendae dici potest, ex parte ejus, praesentia objectiva, nihilque aliud excogitari potest" [95].

En estas últimas palabras se indica que las cosas futuras en Dios se hallan solamente por su aptitud para ser conocidas, sin que sean un principio del conocimiento divino. Basta que sean su término. Esta distinción entre principio y término que Suárez formula aun en el conocimiento humano, es aún más necesaria en el conocimiento divino. Así dice en un párrafo anterior al citado:

---

[94] *De auxil., opusc.* II, 8, 5; 11, 328.
[95] *L. c.*, n. 9.

"Distinguenda ergo est in objecto duplex habitudo: una est principii, altera quasi termini. Priori modo, est verum non esse in objecto divinae scientiae inquirendam entitatem, seu realitatem per quam possit esse principium talis scientiae; quia scientia Dei non sumitur ab hoc objecto, praesertim quia hoc objectum est secundarium respectu illius scientiae secundum se, et ita quoad hoc cessat difficultas. Posteriori autem modo possunt futura contingentia terminare divinam scientiam, etiamsi ab aeterno non habeant existentiam aeternam ad Deum, sed tantum pro suis temporibus; quia hoc terminare non est aliquid reale intrinsecum in objecto determinante scientiam, sed est denominatio extrinseca proveniens ab ipsa scientia" [96].

Estas últimas observaciones corresponden exactamente a las que se copiaron arriba sobre la especie impresa, que es principio del conocimiento, pero no su objeto terminativo [97]. Es de interés advertir aquí que aun los entes de razón pueden hallarse objetivamente en el conocimiento divino, aunque Dios no se valga de ellos para entender. Suárez dice así:

"Solum addendum occurrit, quanquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse hujusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis. Quia esse eorum est esse objective in intellectu: si autem a Deo cognoscuntur, sunt objective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinae intellectionis" [98].

Insistiendo en la misma distinción, tan repetida por Suárez, entre el prinicipio y el término del conocimiento de los entes de razón, debe decirse que son término, pero no principio del conocimiento. Lo propio ocurre en las esencias de los seres contingentes antes de que sean creadas o producidas. Aquí está, a nuestro juicio, la clave de la solución suareciana en la controversia multisecular sobre la diferencia real entre la esencia y la existencia.

La tesis de la no distinción se puede defender en varias hipótesis. Primeramente en la hipótesis de que el *esse obiectivum* está en las mismas cosas externas; no creemos que sea esa la posición suareciana. Se la puede defender también en la hipótesis de que no hay más *esse obiectivum* que el del acto directo del conocimiento en el sentido ya explicado. Tampoco es esa la posición suareciana. A nuestro modo de ver, la doctrina suareciana hay que entenderla en la hipótesis de que el *esse obiectivum* es el término de la intelección refleja, donde el conocimiento reflejo y su término constituye el concepto objetivo.

Sólo así creemos que tiene sentido la argumentación de Suárez, especialmente en las secciones II y III de la disputación XXXI de la Metafísica. La sección segunda comienza así:

"Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum, secundum fidem" [99].

---

[96] *L. c.*, n. 6.
[97] *De Deo*, II, 12, 13; 1, 89.
[98] *Disp. met.*, LIV, 2, 23; 26, 1025.
[99] *Disp. met*, XXXI, 2, 1; 26, 229

Por otros pasajes de Suárez sabemos que la denominación tomada del acto cognoscitivo tiene en la mente un ser subjetivo, real y físico [100]. Por lo tanto este principio, en que se niega todo ser a las creaturas antes de que sean hechas por Dios, hay que entenderlo de una realidad exterior a la mente divina, pues en la mente de Dios se identifican las esencias de las criaturas posibles con el mismo ser de Dios. Con todo, Suárez admite que dichas esencias tienen una realidad objetiva, que no sea ni el término del conocimiento *directo* de Dios—que es algo físico—ni una realidad externa. Esto se infiere de la defensa que hace de Escoto, a quien los tomistas le acusan de atribuir a las cosas no hechas un *esse diminutum*, que es el *esse cognitum*. La defensa de Suárez comienza así:

"immerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum" [101].

Hay por lo tanto un *esse cognitum, quod veluti resultat*, que en nuestra interpretación no es más que el término del conocimiento reflejo con que Dios considera las cosas conocidas en su propio conocimiento directo. Lo que Suárez dice es que esas creaturas no hechas, independientemente del conocimiento divino, no tienen en sí un ser real. Así interpreta a Capréolo en un sentido admisible en la doctrina suareciana llegando a esta conclusión:

"Atque hoc etiam modo dicitur talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam, ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse, quod appellant essentiae ante effectionem, seu creationem divinam, solum est esse potentiale objectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei, et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis" [102].

¿Es exacta esta interpretación de Capréolo? Suárez no parece dudar de ello, y en parte tiene razón. Ambos convienen en que la esencia del individuo aún no creado, "ipsa secundum se semper est aliquid in genere esentiarum et in esse intelligibili, et in potentia activa Creatoris, licet non in esse reali actuali" [103].

Suárez cita además otras frases de Capréolo, y podría aceptar tal vez todo cuanto escribe sobre este tema el Príncipe de los tomistas, ya que ambos convienen en que la esencia que está actualizada e individualizada en Pedro, se halla primeramente en el término del conocimiento que tenemos de Pedro (concepto formal) y en sí misma como *ratio intelecta* ó como *esse intelligibile* u objetivo. De este último se pue-

---

100 *Disp. met.*, LIV, 2, 13; 26, 1021.
101 *Disp met.*, XXXI, 2, 1; 26, 229.
102 *L. c.*, n. 2.
103 CAPREOLO: 2, d., d. 1, q. 2, art. 3, § 4, ad 3, arg. *Aureoli*, citado por Suárez, *Disp. met.*, XXXI, 2, 2; 26, 229.

den predicar cuantos atributos se pueden predicar de la esencia actualizada. Así Suárez, conforme a la interpretación que damos a su concepto objetivo, no tendría inconveniente en suscribir la siguiente frase de Capréolo, en cuanto tiene de afirmación:

"Esse enim essentiam vel quidditatem non est aliud quam habere rationem veram non fictitiam in intellectu alicuius vere intelligentis" [104].

¿Qué diferencia hay, por lo tanto, entre la esencia objetiva de Suárez y la esencia real inteligible de Capréolo? Suárez no ve ninguna diferencia en la noción de esencia. Y para establecer alguna disparidad hay que fijarse en la noción de existencia, y en último término tal vez hubiera que acudir a las diversidades iniciales de la teoría del conocimiento. Para algunos tomistas—no para todos—las esencias de las cosas pasan ellas mismas formalmente a la inteligencia, mientras que para Suárez sólo pasan virtualmente, adquiriendo en el entendimiento una presencia objetiva no físicamente idéntica.

Esta aproximación doctrinal, como se ve, es imposible si el ser objetivo no se halla en forma permanente en nuestro espíritu, sino que se ha de poner, necesariamente, o en el acto fugaz de la intelección o en el objeto externo, cuando se trate de conocimientos de individuos singulares, como es el caso en el tema de la diferencia entre la esencia y la existencia. No es de nuestro estudio analizar las conclusiones que se siguen para toda la controversia por el hecho de adoptar la interpretación que estamos dando al concepto objetivo suareciano. A juzgar por lo que Suárez insiste en la naturaleza real de la esencia, que sólo se halla objetivamente en el entendimiento, y de la extensión de estas consideraciones, aplicables también a la existencia objetivamente tomada, es fácil que gran parte de las discrepancias de esta discusión provengan de la diversidad de las nociones empleadas. Suárez habla en diversos pasajes especialmente de la existencia como objetivamente considerada [105]. A esta misma doctrina recurre para explicar la naturaleza de las proposiciones *aeternae veritatis* cuando dice:

"Esse autem veritatis propositionis, ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam objectivum in intellectu componente" [106].

Al tratar más detenidamente el tema da la siguiente explicación:

"Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente, seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu quo objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali pro-

---

104 Capréolo: *L. c., ad* 1, *Aureoli.*
105 *Disp. met.*, XXXI, 6, 21; 26, 249.
106 *Disp. met.*, XXXI, 1, 2; 26, 225.

portionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundadam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros" [107].

En este contexto es de interés la circunstancia, ya diversas veces mencionada, de que el ser puede hallarse en diversos estados, de los cuales uno es el del *esse obiectivum* en el que la cosa *obici potest scientiae aut exemplari hominis.*

Siguiendo la comparación entre Suárez y Capréolo, forma contraste con la conformidad antes consignada sobre la noción de esencia el desacuerdo que hay entre ambos autores en la noción de existencia. Suárez lo advierte cuando dice:

"Haec enim vox, *existentia*, in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato, seu ut conceptam et in potentia tantum, ut etiam Capreolus, loco citato, indicat, sed significat illa solum in actu exercito, seu ut actualem; nil enim repugnat hunc statum existentiae aliqua voce significari, et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia*. Unde, hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, jam non concipitur existentia prout hac voce significatur" [108].

Capréolo, en efecto, no admite la posibilidad de que el concepto de existencia real pueda formarse como el de la esencia real. Para ésta basta que su razón se halle en el entendimiento de uno que ve rectamente las cosas. Para la existencia, en cambio, hace falta que se halle en la actualidad física. Dice así Capréolo:

"Si autem realitas sumatur pro existentia actuali, conceditur quod illa existentia, vel esse actualis existentiae, numquam fuit sub nihilo sibi opposito, scilicet nihileitate existentiae" [109].

Copiando a San Alberto Magno, quien a su vez sigue a Avicena y Algazel, dice más tarde Capréolo:

"Si autem inferatur: Homo est substantia, ergo homo est, dicunt non sequi: quia id quod est, actu est" [110].

Suárez no ve por qué se han de suponer leyes psicológicas privilegiadas para la existencia en la formación del concepto de existencia real, estableciendo normas distintas que las que sirven para la concepción de la esencia real.

Siguiendo fiel a sus orientaciones fundamentales, amplía su doctrina dedicando una sección especial a la potencia objetiva. Ante todo vuelve a defender a Escoto, a quien se le acusa infundadamente de haber atribuído un *esse diminutum et imperfectum* al *ens in potentia*, al que Suárez llama *potentia obiectiva*, siguiendo al mismo Escoto, que la describe de este modo:

---

[107] *Disp. met.*, XXXI, 12, 46; 26, 298.
[108] *Disp. met.*, XXXI, 6, 21; 26, 249.
[109] CAPRÉOLO: *L. c., ad* 1, *Aureoli.*
[110] *L. c., ad* 3, *Aureoli.*

"Subiectum existens dicitur in potentia subiectiva; et eadem ut respicit agens, dicitur obiectiva... Dicunt ergo aliqui, quod materia est in potentia obiectiva tantum, sicut albedo est in potentia obiectiva quando non est, quae tamen secundum quid est, quia est in virtute causae vel causarum suarum" [111].

Esta doctrina sobre la potencia objetiva la interpreta Suárez diciendo que Escoto llamó *ens in potentia obiectiva* al mismo *ens possibile* [112]. A continuación explica Suárez lo que es la potencia objetiva en los posibles, demostrando con varios argumentos que no puede ser ninguna cosa verdadera y positiva la que como sujeto reciba la acción creadora de Dios. Como observó Santo Tomás, I. th. 1, 9, a. 2, "creaturae non dicuntur possibiles nisi per denominationem ab aliqua potentia":

"Neque illa potentia respectu cujus dicuntur esse in potentia objectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri possunt, quia esse in potentia objectiva, nihil aliud est quam posse objici alicui potentiae, vel potius actioni aut causalitati alicujus potentiae; non potest autem res objici sibi ipsi, sicut non potest fieri a se, sed ab alio; dicitur ergo esse in potentia objectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominationem ab illa dicitur res possibilis. Relinquitur ergo, ens in potentia ut sic, non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia" [113].

En definitiva, el *ens in potentia obiectiva* y el *esse obiectivum* es el ser, no en cuanto está en sí mismo, sino en cuanto se halla en la mente divina creadora como objeto o término especulativo de su inteligencia (concepto objetivo) o como objeto y término de la potencia creadora de Dios (concepto formal).

D) APLICACIONES DEL CONCEPTO OBJETIVO

1) *La objetivación en nuestras relaciones para con Dios.*

Los conceptos objetivos, resultado del poder objetivante de la inteligencia, forman lo que podríamos llamar el tesoro del espíritu. La mente humana es más o menos perfecta según lo que son sus conceptos objetivos elaborados por sí misma o aprendidos, adquiridos por el trabajo o recibidos en herencia. La fe humana y divina son fuente caudalosa en conceptos objetivos. De ellos nos valemos ante todo para conocer a Dios y ponernos en comunicación con El. Suárez ha empleado su doctrina sobre el concepto objetivo para formular los misterios de la Trinidad en las nociones.

Ignoramos si algún autor precedente ha tratado de las cinco nociones de la Santísima Trinidad bajo este aspecto de conceptos objetivos. Los sondeos verificados en varios autores, en que suele inspirarse Suárez, han sido negativos. Nada tendría de particular que Suárez, sin extraña inspiración, hubiera tomado por sí mismo la iniciativa de llamar concep-

[111] Escoto: 2, d. 12, 1.
[112] *Disp. met.*, XXXI, 3, 2; 26, 233.
[113] *L. c.*, n. 4.

tos objetivos a las nociones. Esta circunstancia sería de especial interés para fijar la gran importancia que dentro del suarismo tienen estos conceptos. Ello confirmaría por otra parte la idea antes sugerida de la importancia extraordinaria que Suárez por vez primera dió a este tema.

Las nociones de la Trinidad son cinco: la paternidad, la innascibilidad, la filiación, la expiración activa o común y la expiración pasiva. El objeto remoto de esas cinco nociones son las tres Personas divinas.

Suárez comienza por reprobar la opinión de Gregorio de Rimini, quien "siente que las nociones no están en las personas, sino en nuestros conceptos" [114]. "Es verdad, dice Suárez, que el mismo concepto formal que nosotros formamos de la condición de una persona, se puede llamar noción" [115].

Esta concesión envuelve un elemento importante; y es que cuando Gregorio dice que las nociones están en nuestros conceptos, no en las personas, Suárez lo entiende de los conceptos formales:

"Sin embargo, como a este *concepto formal* responde un concepto objetivo, no fingido, sino verdadero y existente a su modo en la misma realidad, por eso las razones objetivas que responden a aquellos conceptos formales se llaman también rectamente nociones se atribuyen a las divinas Personas" [116].

No está demás advertir en la expresión "*se atribuyen*", o sea *atribuimos*, que vale tanto como *predicamos*. En efecto, los conceptos objetivos, no los formales, son los que se predican o atribuyen a las cosas externas. Otra circunstancia que nos interesa subrayar es que Suárez no admite que los nombres de *Genitor* y *Genitus* sean nociones, porque no tenemos abstracciones de ellos:

"Porque en los nombres de Engendrador y Engendrado no tenemos propiamente abstracciones para usar de ellas, como la Paternidad y la Filiación. Ahora bien; las nociones se dicen propiamente de abstractos. Por eso, Gregorio de Rimini, que negó estas abstracciones—*haec abstracta*—en las Personas divinas, tampoco admitió nociones" [117].

No sé si esta frase da derecho a concluir de ella que es propio de la noción o del concepto objetivo, aun al tratarse de personas singulares, la abstracción. Desde luego, esta conclusión encajaría perfectamente en las consideraciones anteriores sobre la reflexión, que es uno de los factores del concepto objetivo. Para reforzar esta misma consecuencia podría aducirse un pasaje de Suárez, según el cual, el hombre aun cuando pueda tener conceptos directos formales sin abstracción universal propiamente dicha acerca de los singulares, pero no un conocimiento científico:

"scientia autem humana, quia imperfecta est, alia speciali ratione dicitur esse universalium, quia non potest de singularibus proprias et individuas conditiones per propriam scientiam cognoscere, sed secundum praedicata communia scientiam illorum habet" [118].

---

114 *De Trinitate*, V 9. 1; 1. 669.
115 *L. c.*, n. 2.
116 *L. c.*
117 *L. c.*, n. 3.
118 *De angelis*, II, 8, 6; 2, 142.

Al final del capítulo recalca de nuevo Suárez implícitamente la observación de que las nociones divinas son conocimientos abstractos:

"Unde notionis nomen quodam modo videtur esse secundae intentionis, quia significat relationem, vel conditionem aliquam in ordine ad nostram notitiam" [119].

En estas palabras se afirma, como hemos indicado, implícitamente que la abstracción a que sometemos los conocimientos sobre la Trinidad es de igual índole que la abstracción propia de los conceptos objetivos de género, especie, etc., que son propiamente conceptos abstractos de segunda intención. Es decir, que los conceptos objetivos no pueden ser estrictamente de primera intención o de conocimiento directo de la realidad externa, como son los conceptos formales que les preceden.

¿Tienen alguna realidad las nociones o conceptos objetivos? Implícitamente ha contestado Suárez a esta pregunta al reprobar al Ariminense, que niega las nociones en la Trinidad. Es decir, que esas nociones no son pura actividad mental, como los conceptos formales, ni un ser real físico, como las personas y la esencia, sino algo *sui generis* que tiene una entidad intencional de segundo orden. Suárez lo llama *signo*, siguiendo a San Basilio:

"Lo declaró egregiamente San Basilio, *epist*, 43, diciendo *que la noción es un signo cognoscible*, esto es, por el que discernimos una persona de otras. Y se diría tal vez con más claridad *un signo propio y discretivo*" [120].

El concepto objetivo es, según nuestra interpretación del pasaje copiado, un signo, algo que conocido previamente nos conduce al conocimiento de la cosa significada. El humo es signo del fuego: cuando vemos humear una chimenea, deducimos que en aquel edificio hay fuego. Esto podría suscitar una dificultad contra lo que antes dijimos al afirmar que el concepto objetivo supone reflexión sobre el concepto formal. Ahora decimos que es conocimiento de un signo. ¿Cómo puede ser reflejo el conocimiento de un signo? Observemos que el concepto objetivo—suponiendo que sea abstracto—sirve para producir un conocimiento discursivo, no un conocimiento directo o espontáneo como es el concepto formal no reflexivo. El primer concepto formal directo y espontáneo es el de la existencia del humo, pero no como signo. Una vez que por vía de ilación se ha llegado al conocimiento del fuego por el humo, también la existencia del humo en cuanto signo es objeto directo de otro conocimiento reflejo. Este último está integrando el concepto objetivo. La causalidad mutua de los conceptos formales y objetivos puede prolongarse en serie indefinida.

Según esto, las mismas nociones de la Trinidad, aunque objetivas y reales, tienen el carácter de interinidad propio de la ciencia humana. Cuando nos sea dado contemplar faz a faz a las divinas Personas, para

---

[119] *De Trinitate*, V 9, 7; 1, 671.
[120] *L. c.*, n. 2.

nada nos harán falta los conceptos objetivos de la innascibilidad y paternidad con que discernimos al Padre.

Las afirmaciones de Suárez, de que el concepto objetivo es un signo y algo equivalente a una *secunda intentio*—caso de que tengan un sentido absoluto—son de un valor extraordinario para determinar las funciones que dicho concepto tiene en la actividad cognoscitiva del hombre, especialmente la científica, donde los conocimientos se adquieren por la vía indirecta del raciocinio, de definiciones elaboradas y abstraccciones, de fórmulas y de signos. Esto ocurre aun en el conocimiento histórico de personas singulares.

Así estudian los teólogos por los milagros, signos probativos de su misión, las características de la Persona de Cristo. Los milagros, que además del valor positivo físico de hechos históricos presenciados por los testigos de la vida de Cristo, tienen otro valor relativo de signo, que podemos comprender nosotros lo mismo que los testigos presenciales. Suárez estudia con gran erudición el aspecto físico de los hechos milagrosos en la notable disputación sobre la potencia obedencial [121]; y el valor relativo de signo en otra disputación de la obra *De mysteriis* [122].

Observemos este valor relativo *de significación,* que tienen así los hechos positivos como las cosas físicas, no como una realidad positiva y física nueva que se les agrega, sino como un elemento real de orden cognoscitivo, que San Agustín explica al comentar las palabras de Cristo en la promesa de la Eucaristía: "Spiritus et vita sunt. Intellexisti carnaliter? Etiam sic illa spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt [123].

Suárez, que no admite en las cosas un ser intencional distinto del ser físico, supone que hay en las mismas cosas y en las acciones un valor significativo, que consiste en las señales con que cada una de ellas manifiesta su esencia íntima y las relaciones que le unen con otros seres o con otras acciones.

El que sólo ve lo material de un milagro, sin distinguir su valor de signo, es testigo de un hecho material, pero no conoce el milagro. El que viendo un diamante no lo estima por desconocer sus propiedades, ve un cuerpo material, pero no ve el diamante. El que en un objeto no distingue señales de nada sólo puede decir *esto es esto;* pero no lo conoce. Las señales son formas ya reales ya ideales, por las que unos seres se relacionan con otros por semejanza, proporción, adaptabilidad y unión; en una palabra, por lazos no físicos, que el entendimiento unas veces descubre y otras veces hace o fabrica.

Esta propiedad *significativa* de las cosas es ocasión para que la inteligencia humana artificialmente refuerce en ellas el carácter de signo, haciéndolas símbolos o imágenes de otras cosas y personas. Con esto logra la capacidad objetivadora que brilla en los conceptos objetivos, un nuevo y amplísimo campo de acción, en el cual encuentra el hombre medios para asociarse con nuevos lazos así con Dios como con sus seme-

121 *De Incarn.*, disp. XXXI.
122 *De Myst.*, disp. XXXI.
123 S. AGUSTÍN, *Tract. 27 in Ioan*, c. 6, § 6 (ML 35, 1618).

jantes. Por eso no es de extrañar que Suárez, como lo hemos visto anteriormente, en el estudio del concepto objetivo pase de él a las imágenes externas [124]. Detengámonos un poco en el estudio de esta nueva aplicación del poder de la capacidad objetivadora del hombre.

El entendimiento ha recibido, en efecto, la facultad asombrosa de crear símbolos externos en los cuales quedan como cristalizadas las cosas y personas cuyos conceptos objetivos lleva en su mente. Esto sucede muy especialmente en el arte sagrado, donde resalta de modo particular la fuerza que posee la voluntad del artista en combinación con la del orante, para que la obra de arte sirva de puente de unión de la persona con los objetos y personas representados en las imágenes y en los símbolos.

En una discusión larga y complicada, en que Vázquez y Cayetano son los adversarios principales de Suárez, expone éste su teoría sobre la imagen, diciendo:

"La imagen, aunque en sí no contenga al prototipo, según el ser real de éste, pero le contiene en el ser que se llama representativo. De donde resulta que el hombre a quien le mueven las cosas sensibles, al proponérsele esa imagen, ve inmediatamente, y junto con la imagen al mismo ejemplar, como si estuviese en ella, y concibe a ambos como una misma cosa. Puesta esa aprehensión, el alma del adorador, en un movimiento de adoración, se dirige primeramente al ejemplar y concomitantemente a la misma imagen; y al besarla, adora al mismo Cristo, no engañado, pues no piensa que la imagen sea Cristo, sino por una representación vivida y simple del ejemplar en la imagen, como si en ella estuviese presente" [125].

Examinemos el alcance de estas palabras, teniendo en cuenta que Gabriel Vázquez no quería admitir que la imagen sea adorada como secundariamente y Cristo primariamente. Según él, la imagen y Cristo son adorados igualmente.

Sea un crucifijo románico venerable por su antigüedad e interesante por sus rasgos. Que la efigie esté copiada de un hombre o de otro; que en realidad se parezca o no al Señor, son circunstancias que ignoramos y no nos interesan. Artistas y adoradores proyectamos sobre el crucifijo la escena de la Pasión e identificando—porque convenimos en ello—a la efigie material con la imagen de Cristo, adoramos al Señor crucificado. Es decir, que proyectamos sobre el crucifijo un concepto intramental exteriorizándolo, comunicándole un valor absoluto con una obra de arte, y fusionando de este modo una función intelectual con su término extramental y prolongando todo ello mediante un trabajo técnico, pasamos, finalmente, de la representación escultórica, medio convencional, al contacto con Cristo realmente vivo a quien adoramos en el crucifijo.

Adviértase que la representación intramental de la escena de la cruz también se podía haber proyectado en una pantalla imaginaria e inexistente. En este caso tendríamos un concepto objetivo abstracto sin objetivación artística; sin un cuerpo físico informado por el concepto extramental. En vez de pensar en la crucifixión de Cristo, como los cristianos,

---

[124] *De anima*, III, 5, 17; 3, 634.
[125] *De Verbo. Inc.*, LIV, 4, 8; 18, 621.

los hinduístas piensan en Buda, los musulmanes en Mahoma, como salvadores de la Humanidad. En este caso nos hallamos ante el concepto objetivo de una quimera, de un ente de razón, que no se ha dado ni se puede dar. Estos tres ejemplos responden a los tres tipos de concepto objetivo distinguidos por Suárez, cuando habla del concepto objetivo de los entes de razón, de los objetos abstractos universales y de los conceptos de cosas positivas y concretas. Estas modalidades, ya puras, ya combinadas, se dan en la historia cuando un pueblo rinde a las imágenes de sus héroes honores semejantes al culto religioso.

Suárez insiste todavía más en la armonía y consonancia que existe entre la voluntad y la inteligencia en la creación de estos objetos mentales y artísticos. La voluntad puede hacer que en el proceso de exteriorización conceptual, que es como la proyección de la película, ésta se fije en un cuadro o en una función determinada de la imagen, sin pasar adelante. Así distingue en la imagen varias funciones distintas y separables. Una de ellas es la condición sagrada; otra, su valor artístico; otra, su capacidad representativa. De estos tres caracteres dependen las diversas actitudes que el hombre puede adoptar ante ella. Oigamos a Suárez:

"La imagen se puede considerar de dos modos: primero, en cuanto es imagen *in actu exercito* (como habla Cayetano), o sea en el acto en que ejerce la función propia de la imagen, que es representar al prototipo. Segundo, se puede considerar la imagen como cosa sagrada, de tal modo que no sólo se considere a la imagen en su ser natural o artificial, si es de madera o de oro, bien pintada, mal pintada o fabricada. Porque esta última consideración no puede justificar ninguna clase de adoración, ni basta para que se la tenga como cosa sagrada" [126].

Asentados estos principios, Suárez deduce que el hombre puede adoptar y adopta de hecho tres actitudes ante la imagen. Si miro al crucifijo como a imagen que ejerce el oficio de tal y le adoro, este acto de adoración se dirige principalmente al ejemplar, que es Cristo: indirecta y secundariamente también adoro al crucifijo.

"Este modo de adoración tiene lugar siempre que las señales o palabras de la adoración se expresan de tal modo que contengan una adoración absoluta, y se dirigen a persona viviente y de suyo digna de veneración" [127].

Otras veces se mira a la imagen, no en cuanto tal, sino como cosa sagrada. Esto sucede cuando ignoramos qué santo representa una imagen, y también al manejar copones, cálices, ostensorios, etc. "Esto se puede hacer por una concepción confusa del objeto sagrado y religioso" [128].

He aquí un proceso similar al del concepto abstracto, voluntariamente confuso, de que Suárez trata ampliamente al explicar la abstracción.

"Los doctores sagrados y escolásticos, al hablar de la oblación de las imágenes, frecuentemente tratan de la imagen en cuanto que ejerce

---

[126] *De Verbo Inc.*, LIV, 5, 30; 18, 638.
[127] *L. c.*
[128] *L. c.*

el oficio de imagen"[129]. De ahí que los contradictores de Suárez, por no distinguir esa diversa actitud, que podemos adoptar ante las imágenes, repudien la sentencia del Doctor Eximio, según la cual cabe ya el rendir diversa adoración a la imagen y al ejemplar en un mismo acto total[130], ya dividir los actos y adorar la imagen sin acordarse del representado, o al representado olvidándome de que adoro mediante una imagen.

Un rasgo distintivo y muy característico de Suárez es la amplitud que en todo este proceso de exteriorización intelectivo-sentimental concede a la voluntad. Esto es lo que podríamos llamar la fuerza simbolizadora, que el Doctor Eximio atribuye al hombre, como remedio contra la cortedad de su vuelo en sus tendencias de expansión social. Nuestra fijación corpórea en el espacio y en el tiempo paralizan el vuelo del espíritu en sus ansias de unión con Dios y con los demás seres. El alma cautiva busca en su prisión un arbitrio para traer a sí a los seres situados más allá de donde puede llegar. De ahí la necesidad del símbolo, que en lo esencial se da en todo concepto extramental, al que damos cuerpo y personalidad dentro de ciertos límites. No a cualquier cosa la podemos emplear como imagen y símbolo de otros objetos y personas. Pero la voluntad posee, dentro de ciertas fronteras, un inmenso poder de simbolización, de personalización, que en el sistema suareciano no depende de la semejanza física del símbolo con la cosa simbolizada. La diferencia que en esto separa a Suárez del realismo pasivista de Cayetano es grande y muy significativa.

Según Cayetano, "aunque la figura no es principio de acción natural, no obstante es un comprincipio, como se ve en el movimiento de los cuerpos pesados. Porque un mismo cuerpo pesado, por ejemplo, el hierro, si es una figura ancha sobrenada en el agua; si es puntiagudo se va al fondo"[131].

Por eso le parece probable a Cayetano la licitud de los horóscopos, y dice de Santo Tomás que, si bien en la *Summa Theologica* ataca el criterio supersticioso de Porfirio inspirándose en San Agustín, en la *Summa contra gentes* (III, 105), dice expresamente lo contrario, afirmando como probable que los cuerpos celestes pueden comunicar alguna virtud a estas figuras, no en cuanto figuras, sino en cuanto causan la especie del artefacto.

En resumen, Cayetano interpreta a Santo Tomás en la persuasión de que los horóscopos son condenables por las palabras escritas y por las señales que se les añaden, no porque se les atribuya eficacia a las figuras astronómicas.

La doctrina de Cayetano podrá ser rechazada como falsa, pero difícilmente se le puede acusar de falta de lógica dentro de su sistema pasivista. Por eso, Suárez, además de otros argumentos, entre los que trata de refutar la interpretación cayetanista de Santo Tomás, dice:

---

[129] *L. c.*, n. 31.
[130] *De Verbo Inc.*, LIV, 4, 16; 18, 625.
[131] CAYETANO: *In.*, 2-2, 96, 2, 2.

"Además, aquella consonancia que Cayetano ve entre la imagen y el astro o signo celestial, siendo como es una pura relación o denominación extrínseca, ¿qué puede aportar de influencia, sobre todo teniendo en cuenta que esta conformidad no es verdadera y natural? Porque ni en el cielo hay una cabeza de león o de escorpión o cosa semejante, sino figuras varias e imágenes excogitadas por los astrólogos de la diversa disposición de los astros, acomodadas para distinguir las diversas partes del zodíaco o explicar las fuerzas y número de las estrellas mejor observadas... ¿Qué puede servir, pues, para influir esa pintura que proviene sólo de acomodación e invención humana?" [132].

La divergencia entre Suárez y Cayetano no se reduce a la cuestión del horóscopo. El sabio Cardenal no sólo se mostraba inclinado a creer en la virtud que las figuras reciben de sus modelos, sino que ampliaba este criterio cohonestando ensalmos y encantamientos, como si éstos pudieran conservar ciertas virtudes curativas por haberlo concedido así Dios a santos o varones extraordinarios. Suárez rechaza como inconsistente esta supervaloración de las virtudes incluídas en conjuros, fórmulas cabalísticas, encantamientos y propiedades mágicas de saludadoras, aunque sean permitidos por la Inquisición. Cuando Dios concede esas gracias, es otorgamiento hecho a las personas, no a sus palabras, a no ser que se trate de fórmulas sacramentales [133]. Todas estas supersticiones hay que desterrarlas, y los confesores no pueden absolver a los que practican tales artes [134].

Esta actitud prueba que Suárez no estaba dispuesto a conceder a la voluntad humana una licencia absoluta en el empleo de los signos ni fuerza alguna causativa en el orden físico. En cambio, se le concede amplísima en la creación de obras artísticas y realidades morales. Así, para explicar la fuerza de la voluntad cuando ésta actúa en el orden moral con plena advertencia, dice como sigue:

"Un ejemplo acomodado es el de la obra artística. Porque si alguno pinta un monstruo queriéndolo y conforme a las reglas del arte, es una obra artística. Pero si tratando de pintar un hombre, por casualidad pinta un monstruo, no es obra artística, sino antiartística, aun cuando considerada la acción físicamente se realice del mismo modo" [135].

La objetivación tiene en la vida social aplicaciones análogas a las del arte religioso. Suárez las indica de pasada cuando, al hablar de la *similitudo obiectiva*, alude a la "imagen del amigo, puesta al exterior para ver en ella al amigo" [136].

Pero hay otra forma más espiritual en que, sin imágenes externas, la mente puede objetivar en sí misma la presencia de Dios o en general de las personas amadas. Suárez trata de esto al probar que no puede haber amor sin conocimiento de la persona amada:

---

132 *De religione*, III l. II, 15, 20; 13, 570.
133 *L. c.*
134 *L. c.*
135 *De actu morali*, I 2, 17; 4, 284.
136 *De Deo*, II 13, 1; 1, 93.

"Responderi autem potest cognitionem, solum esse necessariam ut conditionem ad modum approximationis, quam Deus potest supplere. Sed hoc non satisfacit, tum quia est conditio ita intima et vitalis, ut sine illa intelligi non possit quomodo objectum alliciat potentiam affectivam; tum etiam quia est talis conditio, ut constituat objectum, dando illi esse necessarium ad movendum affectum. Nam ad hoc genus motionis vel causalitatis, aliquod esse necessarium est in tali objecto; non est autem necessarium ut in re ipsa existat; ergo saltem in esse obiectivo quod habet ut apprehensum vel cognitum. Et ideo quoad hoc non est comparabilis externa approximatio necessarium ut in re ipsa existat; ergo saltem in esse objectivo, quod habet ut apprehensum vel cognitum. Et ideo quoad hoc non est comparabilis externa approximatio causae agentis cum hac interna applicatione objecti diligibilis per cognitionem" [137].

Pero es de advertir, para volver a nuestro tema del concepto objetivo, que el conocimiento previo para el amor no es el conocimiento directo de la persona o concepto formal, que no basta para los lazos de la amistad. Hace falta que en el fondo del alma o de la mente se halle la persona amada:

"Addo quod, licet objectum voluntatis accipiatur ut terminus actualis amoris, non potest mens nostra concipere quod homo actu amet Deum, quin deum habeat mente conceptum. Quia ille amor terminari debet ad Deum, ut per se constat: non est autem intelligibile affectum vitalem actu terminari ad objectum nisi mente conceptum. Et si homo supra suos actus aliquam reflexionem faciat, cognoscet plane se non posse habere amorem terminatum ad Deum, nisi a se conceptum. Imo vix potest homo actu amare aliquem, quin cognoscat se amare, et quem amet, quod est manifestum signum, amorem elicitum non posse terminari nisi ab objectum ab amante conceptum, sicut non potest sensibiliter delectare, nisi quod aliquo sensu externo vel interno perceptum est" [138].

Esta misma doctrina defiende Suárez en otro pasaje, rebatiendo la sentencia de los que piensan que para el comienzo del amor es necesario el conocimiento de la persona amada; pero una vez que el amor ha prendido en el corazón, ya no hace falta que perdure el conocimiento. Suárez aboga por la permanencia de la persona amada en el conocimiento:

"Ad fundamentum secundae sententiae negatur illa experientia. Quod vero aliquando accidit est intellectum in principio peculiares perfectiones objecti considerare, ut amorem excitet: postmodum vero illas omittere: non tamen omnino desistere ab actuali repraesentatione illius objecti saltem in confuso" [139].

2) *La objetivación en la vida volitiva.*

La objetivación en la vida volitiva, dominada por la idea de la finalidad, ha sido ampliamente estudiada por Maréchal con preocupaciones criteriológicas que no existían en el ambiente realista en que se movió el Doctor Eximio [140]. Suárez llega a parecidas conclusiones partiendo también, como Maréchal, de la teoría de la finalidad, que en Suárez su-

[137] *De oratione*, II 13, 8; 14, 178. Cit. por SUÁREZ, *De hominis*, I, 3 2; 4, 6.
[138] *L. c.*, n. 11.
[139] *De voluntario*, VI 4, 5; 4, 246.
[140] *Cfr.* MARÉCHAL: *Le point de départ de la metaphysique*, V, s. III, c. 5, pp. 328-353.

pone como fundamento la doctrina arriba expuesta sobre el *esse obiectivum*.

Para explicar su doctrina, Suárez inculca la diferencia que hay entre las condiciones previas a la moción de la voluntad y la moción misma. El acto cognoscitivo es una condición previa para que el fin mueva a la voluntad; pero ese conocimiento por sí sólo no mueve a la voluntad. En cambio, el *esse obiectivum* del fin mueve a la voluntad hacia el mismo fin previamente conocido:

"Item, illud habet propriam rationem finis, quo consecuto, quiescit voluntas, et quo deficiente frustratur ab intentione sua, sed non quiescit in sola apprehensione, nisi re ipsa finem consequatur, et nisi hoc obtineat, frustrari dicitur: ergo signum est moveri a fine secundum suum esse reale. Non est autem intelligendum requiri ad causalitatem finis quod res illa quae est finis a parte rei praeexistat, quia solum moveat metaphorice per cognitionem, satis est quod animo apprehendatur, et quasi in imagine repraesentetur; sensus ergo est rem illam secundum esse reale, quod objicitur, et in ea apprehenditur, movere voluntatem, et habere causalitatem finis, quia secundum illud ese judicatur conveniens: movet autem, ut diximus, quatenus conveniens judicatur; cognitio igitur hujus convenientiae et bonitatis, non est propria ratio movendi, quia tunc voluntas non appetit cognoscere, sed dicitud esse cognitio necessaria per modum approximationis, non quidem secundum locum, sed tantum subordinationem potentiarum animae; et quia sine illa non habet finis illum modum quo indiget ad suam causalitatem" [141].

También son de interés en el párrafo que acabamos de citar las cuestiones en que establece la diferencia entre la *cognitio finis* y la *res secundum esse reale, quod objicitur in ea* (*quasi in imagine*). Esto último es el concepto objetivo de la cosa que mueve a la voluntad aun cuando no exista físicamente la cosa apetecida. El acto de conocer no mueve, en cambio, a la voluntad, como la mueve el concepto objetivo. Fonseca, coincidiendo en esto con Suárez, dice que la cosa es considerada no en estado físico, como cosa futura, sino en estado absoluto, prescindiendo de la existencia futura [142].

Suárez explica más su pensamiento diciendo:

"Quocirca quando dicitur objectum movere ut *apprehensum*, cavenda est aequivocatio in illa particula reduplicante: nam si reduplicet solam denominationem provenientem ab apprehensione ita ut ipsa apprehensio sit forma, per quam finis movet, falsum est, ut dixi, si autem reduplicet ipsum esse objectivum, quod apprehendit, sic vera est locutio, atque eodem modo diversitas cognitionis, quae tenet tantum ex parte potentiae, aut cognitionis, seu in propriis qualitatibus ipsius actus intelligendi, ut sunt, verbi gratia, quod sit clara, vel obscura, et similis, haec, inquam, diversitas non variat rationem finis, et consequenter nec motionem voluntatis: at vero diversitas cognitionis, quae redundat in objecto, scilicet quia aliud est quod cognoscitur, vel alia proprietas in eo apprehenditur, haec variat finem et motionem, quia proponit, et appropinquat subjectum secundum aliud esse objectivum" [143].

---

141 *De fine hominis*, I 3, 3; 4, 7.

142 FONSECA: *Metaphysica*, V c. 2 q. 12.

143 *De fine hominis*, I 3, 4; 4, 7. Véase MEDINA 1-2, § 1, a. 1, donde dice: "apprehensio boni est ratio obiectiva et non tantum condicio requisita... Nam appetitio est mala, tendens in vere bonum, apprehensum ut malum. Ergo bonum, quod est in intellectu et non secundum esse reale, tribuit speciem actibus humanis."

La misma doctrina se expone en este otro pasaje:

"Solum est advertendum, cognitionem, vel sit conditio, vel applicatio objecti: tamen plurimum posse conferre ad distinctionem actuum voluntatis, si cognitio ipsa non solum ex parte cognoscentis, sed etiam ex parte rei cognitae varietur, si res eadem aliter a diversis concipiatur, ut ab uno apprehendatur sub ratione boni, ab alio sub ratione mali, et si sit una res, si concipiatur sub ratione delectabilis: nam haec cognitio variat actus non per se, sed quia applicat diverse objecta formalia, licet forte materiale sit idem. Si vero objectum non varietur, diversa conditio cognitionis, scilicet esse claram, vel obscuram, certam, vel incertam, non mutat qualitatem actus voluntatis" [144].

Para la recta interpretación de los términos empleados por Suárez, salta a la vista la oposición que establece entre la *cognitio* o *apprehensio* por una parte y por la otra el *esse apprehensum*, el *esse obiectivum* y el *obiectum*, donde los primeros términos significan el concepto formal y los segundos consecuentemente denotan el concepto objetivo.

En la misma forma se expresa en la Metafísica, cuando, después de haber expuesto su propia doctrina, pasa a la explicación de una cuarta sentencia, que en parte le parece aceptable, diciendo:

"Sunt vero qui dicant hanc causalitatem finis non esse actionem voluntatis, ut dependentem a fine, sed e contrario esse ipsummet finem per intellectum objective propositum, ut influentem in suo genere, seu concurrentem ad actum voluntatis. Quod si inquiras quid sit concursus ille, vel quid addat supra ipsum finem, respondent nihil ei intrinsecum addere, sed connotare actualem dependentiam effectus a tali causa, Sed, licet hic modus dicendi in hoc cum praecedenti conveniat, quod in hac causalitate nullam aliam rem intervenire dicit praeter ipsum finem voluntati objectum medio intellectu, et actum vel affectum inde resultantem in voluntate, et denominationes inde insurgentes, quibus et finis dicitur causare actum"... [145].

En la sección VIII se pregunta: "Utrum finis moveat secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum." La primera sentencia defiende, que el fin mueve "secundum esse quod habet in cognitione, non secundum esse reale" [146]. Suárez es lógico al rechazar esta doctrina, según la cual el concepto formal de fin sería la razón de la causalidad final. Los autores de esta sentencia parecen alucinarse ante la propiedad que tiene el conocimiento de presentar de modos distintos la razón formal de las cosas [147]. Pero esto es atribuir a la aplicación del objeto lo que es propio del mismo objeto, que es el fin, aun cuando no exista:

"Vel aliter dicit potest (et in idem redit) diversitatem apprehensionis, non quae se tenet ex parte subjecti, sed quae se tenet ex parte objecti, variare appetitum et objectum ejus, et causalitatem finis. Voco autem conditiones apprehensionis ex parte subjecti, quod sit clara vel obscura, certa aut probabilis, et similes, quae non redundant in applicationem objecti sub diversa ratione bonitatis vel convenientiae; quando autem diversitas apprehensionis ad hoc pertingit, dicitur esse diversa etiam ex parte objecti" [148].

---

144 *De voluntario*, VI 4, 5; 4, 246.
145 *Disp. met.*, XXIII 4, 10; 25, 862.
146 *Disp. met.*, XXIII 8, 1; 25, 878.
147 *L. c.*, n. 11.
148 *L. c.*, n. 12.

"Sic etiam bonum absens vel praesens non variant actus propter solas apprehensiones, sed quia ipsa res et conditio in ipsa apprehensa nata est diversum motum causare in appetitu" [149].

"Licet finis cum primo movet, in re ipsa saepe non habeat hanc existentiam, nisi in apprehensione, quomodo dicitur esse primum in intentione, tamen in illa apprehensione objicitur et repraesentatur secundum aliud esse reale, propter quod voluntas movetur" [150].

El origen de la apetición o del acto volitivo no puede provenir inmediatamente del objeto físico externo, como es evidente, ni del concepto formal:

"omnis enim appetitus sequitur aliquod esse, et aliquam formam seu naturam, appetitio autem elicita non sequitur immediate ex ipso naturali esse, seu naturali forma, ut constat, et ideo necesse est ut sequatur formam apprehensam, et esse cognitum, quod ab illa provenit; unde sicut absque naturali esse non sequitur appetitus naturalis, ita nec sine cognitione sequitur elicitus. Sed est discrimen, quod appetitus naturalis, quia in re non est distinctus ab ipsa natura vel facultate naturali, comitatur illam quasi formaliter seu quasi per naturalem sequelam, nostro modo concipiendi; appetitus autem elicitus est longe alterius rationis, et est actus distinctus a forma apprehensa, seu a conceptu, tam formali quam objectivo; et ideo non causatur ab illo formaliter, sed finaliter ab objecto bono per cognitionem applicato" [151].

Pero, con todo, la forma u objeto apetecido tiene que tener su realidad en la mente:

"Respondetur primo, hanc causalitatem finalem ita esse realem, ut fiat morali quodam et intellectuali modo, per naturalem sympathiam, quae est inter voluntatem et intellectum, et ideo ad illam non requiri aliud esse reale in causa, nisi illud quod sufficit ad motionem inter has potentias per naturalem consensionem earum, et quia ad hoc sufficit esse reale, ut repraesentatum in intellectu, etiamsi in re verum non sit, ideo etiam ad causalitatem finalem sufficere potest apparens bonitas, licet vera non sit" [152].

Es de fundamental importancia la comprensión clara de que el *esse apprehensum*, del fin, como algo habitual y permanente, sustituye al mismo objeto externo aun antes de que este exista. En este hecho se funda la teoría suareciana de la causalidad final. Las teorías precedentes, refutadas por Suárez, suponían que el conocimiento del fin causaba en la voluntad una moción previa a la tendencia volitiva orientada hacia el mismo fin. No es de este lugar la exposición de dichas teorías, que parten de hipótesis gnoseológicas distintas de la suareciana. Por lo que respecta a la doctrina de Suárez, ésta se halla formulada en estas dos afirmaciones:

"Dico ergo causalitatem finis circa voluntatem nostram non esse in actu secundo, donec ipsa voluntas actu moveatur, et tendat in ipsum finem... Dico secundo: Causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu et actione vo-

149 *L. c.*, n. 13.
150 *L. c.*, n. 14.
151 *Disp. met.*, XXIII 7, 5; 25, 875. 876.
152 *Dis. met.*, XXIII 5, 14; 25, 867.

luntatis: sed est ipsamet actio, quae simul est et a voluntate in genere causae efficientis, et a fine in suo genere, scilicet, trahente, et determinante voluntatem ad talem actum" [153].

Para conocer la importancia que tiene la existencia objetiva del fin en la mente, no está de más considerar cuándo esa existencia objetiva ha de ir acompañada de la existencia física para saciar el apetito en su tendencia al fin. El hombre puede satisfacerse con la presencia puramente objetiva de las cosas cuando se trata de fines secundarios. Pero al tratarse de Dios, fin primario y objeto esencial de su bienaventuranza, es absolutamente necesario la existencia real de Dios:

"Sed dubitabit hic aliquis, an Deus sit objectum nostrae bestitudinis ut realiter existens a parte rei, vel solum ut objective existens a parte rei, vel solum ut objective existens in mente humana. Quidam enim asserunt, quod licet de ratione Dei, ut Deus est, sit existere, tamen si praecise consideretur id quod necessarium est in illo, sic non necessario includi existentiam rei in seipso, sed solum esse objective in mente. Quod per hanc conditionalem explicatur: nam si intelligamus beatitudinem hominis consistere in visione puchrae imaginis, si Deus conservaret in oculto illam visionem destruendo objectum in esse existentis, tam beatus maneret homo sicut antea; quia ex parte sua eodem modo attingeret illud objectum, atque ita realis existentia illius objecti non esset necessaria ad talem beatitudinem, sed solum objectiva: ergo si per impossibile fingeremus, cognitionem, aut visionem Dei manere in intellectu nostro, etiamsi Deus non existeret... Sed haec opinio videtur mihi valde falsa, et apertam repugnantiam involvens, quia Deus est objectum nostrae beatitudinis, quatenus est primum ens ac purissimus actus et perfectissimus: ergo necesse est ut in ejus ratione, etiam ut objectum est talis beatitudinis, includatur quod sit ens necessarium per essentiam, atque adeo quod includat, non solum objectivam, sed realem, et veram essentiam" [154].

No se debe confundir la acción de la causa final con la causalidad moral. En la finalidad, la causa actúa como algo presente al entendimiento y ausente a la voluntad. En cambio, en la causa moral actúa como presente no sólo al entendimiento, sino también a la voluntad:

"Et quantum ad praesens attinet, maxime in hoc differt finis a morali causa quam inquirimus, quia finis non supponitur existens, ut suo modo moveat, sed potius movet et attrahit, ut ad existentiam producatur. Causa autem moralis, quae ad efficientem reducitur, supponitur existens aliquo modo, nam movere debet, non ut ipsa fiat vel appetatur, sed ut ratione illius jam existentis, aliquid aliud fiat, propter quod se habet tanquam ratio agendi ipsi agenti, et ita ad efficiens revocatur" [155].

Con todo, el *esse obiectivum* actúa sobre la voluntad en forma parecida, lo mismo en las acciones puramente voluntarias, ordenadas a un fin, como en las que, además de ser voluntarias, son también morales. En uno y otro caso, la voluntad realiza por sí misma su acción, sin que el objeto conocido tenga una actuación eficiente sobre el acto de la voluntad. Una prueba más para confirmar esta opinión es el siguiente pasaje:

---

153 *De fine hominis*, 1 1, 7, 8; 4, 3. Cfr. *Disp. met.*, XXIII 4, 8, 9. 12 sq.
154 *De fine hominis*, V 2, 6, 7; 4, 50.
155 *De praedest.*, II 3, 2; 1, 325.

"Praeterea cognitio intellectus non potest per se et immediate influere in actum voluntatis: numquam enim actus unius potentiae animae est principium eliciendi actum alterius, neque etiam objectum cognitum potest esse hoc principium, quia ut sic non habet aliud esse realiter nisi esse ipsius cognitionis" [156].

La voluntad, por lo tanto, es causa física de su acción. El objeto no es ni siquiera concausa físicamente efectiva de los actos de la voluntad. Eso no quita que en el terreno moral el objeto modifique la naturaleza ética de las acciones humanas. Para que éstas sean honestas es preciso que los objetos sean moralmente buenos, con una bondad doble: bondad que existe en la misma cosa externa—por ejemplo, en un acto de servicio a Dios—y en el objeto tal como se halla presente a la conciencia:

"Dicendum primo. In objectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua honestas, quae conveniat objecto ex se, et non per actum, et illa recte dici potest bonitas objectiva. Hanc conclusionem sumo ex D. Thoma 1, 2, q. 19, art. 1, ad 3... Ubi est advertendum non sentire D. Thomam hanc bonitatem non convenire his actibus prout in re sunt, eo quod dicat convenire illis prout sunt in ordinatione rationis, quia res quae judicatur bona, non apprehensione tantum, sed in existentia judicatur bona: ut ergo judicium sit verum, oportet ut res in se habeat bonitatem, quam habet ut rationi objecta" [157].

La mente humana, en su objetivación moral, tiene que limitarse a ciertas fronteras. No puede hacer bueno lo que intrínsecamente es malo. Más aún, hay en muchas cosas una bondad objetiva independiente de la bondad formal de los actos humanos, mientras que toda la bondad formal de éstos tiene que fundarse en una bondad objetiva [158]. Pero establecidos esos límites objetivos, Suárez reconoce a la mente humana una fuerza amplísima de objetivación, que constituye, así para el bien como para el mal, uno de los elementos moralizadores y formativos más importantes del hombre.

Así, el hombre tiene para la práctica del bien la capacidad de crear objetos de virtudes generales, a los que no corresponden objetos formales concretos. Tal sucede con la virtud general de la penitencia, por la que se detestan todos los pecados, con el amor obedencial a Dios por el que el espíritu está dispuesto a seguir la voluntad divina en cualquier cosa, con el amor a la virtud en general, etc. Suárez trata esta materia ampliamente en su obra *De poenitentia*. Por la importancia del asunto copiaremos algunos de los párrafos principales:

"Jam vero superest, ut, quod supra promisimus, explicemus, videlicet, cujusnam virtutis sit detestari peccata omnia sub illa praecisa ac generali ratione, quod contra rationem sunt. Et ratio dificultatis est, nam objectum illud formale non est specificum, sed genericum, et ideo non videtur posse constituere definitam speciem virtutis. Nam si illam constituat, aut erit temperantia, aut justitia, aut alia similis; nulla autem hujusmodi esse potest. Unde dici posset, illum actum ad nullam determinatam virtutem pertinere, sed ab omnibus, et a qualibet seorsim elici posse, quia omnes versantur circa aliquod honestum bonum in quo communus ratio honesti boni includitur, et ideo quaelibet

156 *De voluntario*, VI 6, 2; 4, 248.
157 *De bonitate et mal.*, II 1. 3; 4, 289.
158 *De bonitate*, II 3, 17; 4, 314.

potest propter illam rationem, etiam praecise supmtam, operari... Verumtamen haec responsio sustineri non potest, quia constat ex metaphysica, rationes objectorum, quae in esse rei genericae sunt, respectu actuum mentis posse assumi ut specificas in ratione objectorum formalium... Idem ergo sine ulla dubitatione invenitur in actibus voluntatis; nam illa etiam est universalis potentia, quae communes rationes praecisas et abst actas attingit; unde illae objective sumptae comparantur ad actus voluntatis ut specificae, etiamsi in esse rei sint vel genericae, vel communiores. Sic igitur actus, quo voluntas amat bonum absolute, vel bonum honestum, ut sic, est quidam actus specificus, quia non potest esse in rerum natura, quin in aliqua ultima specie constitutus sit. Ille autem actus distinctus est specie ab omnibus actibus virtutem particularium, ut temperantiae, justitiae, et similium, quia nec potest esse ejusdem speciei cum omnibus illis, cum illi inter se specie distinguantur; neque etiam potest esse ejusdem speciei cum aliquo illorum tantum, cum non sit major ratio de uno quam de alio, sed aequalis sit distinctio in objetis. Est ergo ille actus in quadum propria et determinata specie ultima actus honesti voluntatis, cujus objectum formale est ratio honestatis, ut sic, quatenus sumitur ut proprium et particulare motivum, sub qua consideratione induit rationem specifici objecti formalis. Et idem est de alio actu, qui huic correspondet circa malum, seu peccatum, detestando illud sub hac praecisa ratione, quia turpe est, et contrarium rationi; sunt enim, ut dixi, hi actus inter se connexi, eademque est utriusque ratio" [159].

Una objetivación de tipo inverso se da cuando la mente en un objeto material concreto, por ejemplo, en el acto de dar una limosna, halla muchas razones de bondad que capacitan al hombre para ejercitar diversas virtudes en una sola acción; como puede verse por un pasaje anteriormente citado de la obra *De bonitate actuum hum.*, IV, 3, 13. Este procedimiento inverso es el que ha adoptado la piedad cristiana para ejercitar todas las virtudes tomando como modelo de todas ellas ya la persona de Jesucristo, ya la de la Santísima Virgen o algún santo insigne de la propia devoción de cada uno. De esta manera la adhesión a una persona concreta se ha elevado al rango de virtud general.

La capacidad de objetivación que el hombre tiene con estos diversos procedimientos para su propia formación, la tiene también para degenerar en el vicio:

"Unde si homo vitiosus exercet universales actus sequendi suum appetitum in omnibus, quamvis ad particulare obiectum non descendat, acquiret sine dubio aliquem habitum, quasi universalem, quo et propensior ad vitia, et ad virtutem difficilior reddatur" [160].

Lo que ocurre en las aspiraciones generales e ideales de la vida se ha de aplicar con más razón a los hechos particulares, donde la mente, impulsada por intenciones torcidas de la voluntad, puede crearse objetos pecaminosos en realidad tal vez inexistentes y prácticamente imposibles:

"En este sentido se dice que el fin especifica el acto de la voluntad, no tal como se halla en la realidad, sino como se le forja. Porque la limosna, por ejemplo, aunque en sí es buena, si alguien la juzga mala, la acción de la voluntad no será buena, sino mala" [161].

---

[159] *De poenit.*, II 4, 1, 2; 22, 37. El mismo asunto es objeto de nuevas consideraciones en el tratado *De bonitate actuum hum.*, IV 1, 14; 4, 323.

[160] *De poenit.*, II 4, 8; 22, 39.

[161] *De fine hominis*, I 3, 4,; 4, 7.

Este ejemplo, al que Suárez recurre con frecuencia para ilustrar la acción del objeto sobre nuestra conducta, es sumamente instructivo. Ante todo nos demuestra que el concepto objetivo es prole mental amable o execrable, según sea la cosa externa de que es vicaria o lugarteniente. El amor genésico, por ejemplo, puede ser santo o vicioso, según tienda a dar el ser a una prole casta o a un retoño bastardo. En el primer caso el amor es verdadero amor. En el segundo, más que amor son pasiones perversas las que arrastran a una paternidad vedada. El afecto a esta *proles mentis*, simple vicario del objeto externo, es honesto o pecaminoso, según sea la cosa externa a la que sustituye.

Pero lo importante en este punto es advertir la diferencia que existe entre el concepto formal y el concepto objetivo. El primero, por no ser vicario de la cosa externa, sino producción espontánea del entendimiento, no especifica moralmente el amor, ni hace bueno ni malo al hombre que ama sus propios actos intramentales. Esto se verá en la doctrina suareciana sobre el deleite en los pensamientos malos. Oigamos al mismo Suárez:

"Primera proposición. El deleite producido por sólo el pensamiento no es de suyo malo y objeto de pecado, aun cuando la acción en que se piensa sea deshonesta. Por eso, si la voluntad consiente, de suyo no peca mortalmente; algunas veces pecará venialmente; otras, de ningún modo" [162].

Esta enseñanza está basada en principios de Santo Tomás y de la razón natural, que sirven de base a las normas ignacianas para el examen de conciencia. El mérito de Suárez está en la formulación científica de dichos principios. Según esta doctrina, el acto intramental, con todas sus circunstancias espontáneas, no es objeto de pecado mientras quede ahogado en la fase puramente interna sin desbordamiento extramental. Es decir, el concepto formal con todas las imágenes que le preceden y necesariamente le acompañan, no es base suficiente para que un acto sea perfectamente humano. Tampoco son objeto de responsabilidad las consecuencias que necesariamente se siguen de él, pues los efectos necesarios de una acción lícita no pueden ser ilícitos. La importancia que este principio tiene para la formación del criterio moral, sobre todo en personas timoratas, se comprende sin comentarios.

Pero esta norma, que aparentemente podría parecer suavidad exagerada al tratarse del concepto formal, se transforma en intransigencia y rigor inflexible al pasar al concepto objetivo. El mismo concepto formal es más o menos peligroso, según la fuerza de exteriorización que posea con la complicidad del libre albedrío. Esta peligrosidad será pecaminosa cuando la voluntad no se opone a la exteriorización del concepto formal transformándose en concepto objetivo deshonesto, formado voluntariamente. Oigamos de nuevo las palabras de Suárez:

"Segunda proposición. El deleite que procede de la acción pensada, cuando ésta es de suyo pecado mortal, es también de suyo pecado mortal. Ten en cuenta que no

[162] *De vitiis et peccatis*, V 7, 3; 4, 565.

puede consentir en este deleite de dos maneras: primero, deseando poner la obra que produce el deleite, es decir, deseando la ejecución. En cuyo caso es de fe que se comete pecado grave, según San Mateo, 5: *El que viere la mujer para desearla,* etc., y a los Romanos, 7: *No codiciarás,* etc. Del segundo modo puede uno consentir al deleite de la acción pensada, de tal modo que no quiera la acción y tenga el propósito de no realizarla, pero quiere deleitarse en el objeto así pensado" [163].

En la primera proposición se habla sólo del pensamiento de la acción torpe. En la segunda se habla de la acción pensada, juzgándola como equivalente a la acción física externa de la que es vicaria. ¿Qué diferencia hay entre el *pensamiento de la cosa o de la acción y la cosa o acción pensada* para que lo primero no sea de suyo objeto de pecado y lo sea la acción pensada, aunque no desee la realización? Solamente la que media entre el concepto formal y el concepto objetivo. Lo primero es semilla que puede quedar sofocada a pesar de toda la exuberancia de imágenes y excitaciones de que venga acompañada. Lo segundo es proliferación de la semilla de daños, que en cuanto comienza a abrirse constituye la planta nueva, que está saturada de veneno aun sin llegar a la perfecta maturación de los frutos. El concepto objetivo es como una acción en marcha, lo mismo se trate de cuestiones especulativas como de otras morales o producciones científicas y artísticas.

3) *El concepto objetivo en la ciencia.*

a) El concepto del ser.

A lo largo de esta exposición hemos ido encontrando diversas aplicaciones del concepto objetivo en el campo de la ciencia. En este capítulo vamos a considerarlo como elemento básico de la organización científica del conocimiento humano.

El *ens ut sic* es la piedra angular del sistema suareciano, por dos razones lógicamente unidas entre sí. Primero, porque es el objeto de la Metafísica, la ciencia de las ciencias, ordenadora del saber humano. Además, porque es la noción primera que forma nuestro entendimiento.

La disputación primera de la Metafísica trata de probar que el objeto de esta ciencia es el ente en toda su extensión y generalidad. En la disputación segunda, que versa sobre el concepto formal y objetivo del ente, se afirma repetidas veces que el concepto del ente es el primero y más simple de los conceptos. Por la importancia innegable de esta afirmación reproduciremos los pasajes en que Suárez la formula:

"La última consecuencia es evidente, presupuestas las otras dos, porque si tal concepto objetivo es posible, será trascendente, simplicísimo, y de este modo el primero de todos los que son atributos del concepto del ente" [164].

Lo mismo se confirma con la autoridad de Santo Tomás: "quatenus

---

[163] *L. c.*, n. 4.
[164] *Disp. met.*, II 2, 14; 25, 74.

dicit conceptum entis esse simplicissimum et primum omnium" [165]. Lo mismo había dicho antes hablando del concepto formal.

"De aquí que el concepto del ente se suele llamar no sólo uno, sino también simplicísimo, de tal manera que en él se resuelvan en último lugar todos los demás, pues con los otros conceptos concebimos tal o cual ente; mientras que por éste prescindimos de toda composición y determinación. De donde se le suele llamar también a éste el primero de los conceptos que forma el hombre, porque en igualdad de circunstancias se concibe más fácilmente que cualquier cosa. Todo esto lo enseña Santo Tomás, q. 1, *De verit.*, art. 1, et q. 21, art. 1; y Avicenas 2 *Metaph*" [166].

Suárez no se preocupa de la demostración de estas afirmaciones, a no ser en forma indirecta y vaga [167]. Es difícil que las considerara evidentes. ¿Qué pensamiento más primigenio puede haber que el decir *veo algo, oigo algo, me ocurre algo?*

Supuesta la primogenitura del concepto del ente, Suárez debe probar dos cosas: Primero, la unidad formal y objetiva de dicho concepto; segundo, las diferencias que existen entre los seres singulares y concretos al compararlos con el concepto objetivo del ser, que se predica de todos ellos. Con esto tenemos a Suárez empleándose a fondo en el análisis metódico y crítico del primer concepto de la mente humana.

Suárez que, como filósofo, no podía menos de abordar la crítica de su sistema, la plantea en la portada misma de su Metafísica; pero proponiéndola de acuerdo con las tradiciones de la filosofía perenne, no conforme a los cánones del subjetivismo postcartesiano.

Las características de esta doble orientación de la crítica, como se sabe, son muy diversas. En la filosofía moderna se dirige la crítica a analizar los fenómenos de la conciencia, comenzando por el examen de su contenido bruto, sin discernir la diversidad de elementos que integran la conciencia.

La *philosophia perennis*, ni siquiera en los escépticos y académicos, dió en el extraño método crítico del encerramiento propio en la conciencia. El pensador clásico tuvo conciencia inmediata de que vivía sumergido en el cosmos. Le hubiera parecido una insensatez aislarse de ese mundo ambiente, procediendo a su reconstrucción a base de las perfecciones que encontraba en el propio yo.

Que el hombre vive en sociedad y anda por el mundo, que lucha con sus enemigos, multiplica la especie y muere dejando un cadáver que se incorpora a la tierra, es un conjunto de hechos que al pensador antiguo no le ocurrió poner en duda a título de ciencia. La ciencia, si tiene algún sentido real, ha de ser asentándose en la cordura, reflexión y buen juicio. El problema no está en saber si es verdad que yo vivo rodeado de la naturaleza, sino en saber si por la ciencia me puedo adueñar de ella superándola, haciéndola mejor en mí mismo y en el medio ambiente. En otras palabras: el problema no está en saber si es cierto lo que la naturaleza

---

165 *L. c.*, n. 8.
166 *Disp. met.*, II 1, 9; 25, 68.
167 *Disp. met.*, I 5, 17. 21; 25, 42. 43.

me dice cuando con evidencia indubitable me hace ver cómo dependo de ella, sino en saber si fuera de esa certeza absoluta que me entra por los sentidos puedo yo crear un sistema superior de conocimientos para dominar la naturaleza en forma racional, metódica y absolutamente segura [168].

Este es el punto en que, interpretando la tradición, había insertado Santo Tomás la duda metódica cuando dijo:

"Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut pater infra in septimo. Alii vero intelligibilia et ratio est, quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate: unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare: sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate: et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur. Potest etiam et alia esse ratio; quia dubitabilia, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt. Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophie. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare" [169].

En concreto, la duda universal de Santo Tomás se refiere a la manera de estudiar las causas de los fenómenos. Mas, en particular, lo que se pone en tela de juicio es la posibilidad de una investigación sistemática, o sea si puede haber una ciencia que pueda estudiar todas las causas, o si el estudio de las causas será un conjunto inorgánico de conocimientos dispersos, como es lo que ocurre con los conocimientos espontáneos y vulgares de la gente:

"Dicit ergo quod prima dubitatio est quam dubitando proposuimus in fine secundi libri, qui est quasi prooemium ad totam scientiam, scilicet utrum consideratio causarum quatuor, secundum quatuor genera, pertineat ad unam scientiam, vel ad multas et diversas. Et hoc est quaerere utrum unius scientiae, et praecipue hujus, sit demonstrare ex omnibus causis, vel magis diversae scientiae ex diversis demonstrent" [170].

Suárez sigue la misma ruta, aunque tomándose más libertad de ac-

---

168 No es del presente estudio hacer una comparación entre ambos sistemas críticos. Basta observar que todas las escuelas modernas, especialmente la asociacionista y el idealismo, están hoy conformes en admitir la solidez absoluta que tiene la evidencia espontánea para la vida y para las ciencias. Más aún: la filosofía moderna pretende actualmente superar en objetividad al realismo escolástico, acusándole de poco apto para el conocimiento objetivo del mundo externo, precisamente por sus apriorismos prematuros. Así interpreta A. LUCE el *esse est percipi* de Berkeley en su *Berkeley's Immaterialism*. London, 1945. En la misma forma resume W. SWITALSKI los resultados a que se llegó en un concurso abierto por la Kant-Gesellschaft, en que resultaron premiados dos católicos: el belga Sentroul y el alemán Aicher. Véase W. SWITALSKI, *Probleme der Begriffsbildung* en *Veröffentlichungen der Albertur-Magnus-Akademie*, vol. I, fasc. 2, Colonia, 1922. Para la posición adoptada por los estoicos y San Agustín, puede verse E. ELORDUY, *La lógica de la Estoa*, en "Revista de Filosofía", t. III, número 8 (1944).

169 SANTO TOMÁS, *Metaph.*, III 1, 1.

170 SANTO TOMÁS, *L. c.*, 1. 2.

ción respecto de Aristóteles, cuya Metafísica le parece poco ordenada [171]. Respecto a la existencia del ser, no la somete a discusión:

"nam quod ens sit, ita per se notum est ut nulla declaratione indigeat" [172].

Lo que le interesa es el *quid sit ens* [173]. Más en concreto, el primer problema de Suárez no es la existencia del ser, como en Kant, ni es la unidad de la ciencia, como en Aristóteles; sino que es el ser. Para ello desdobla el problema bajo sus dos aspectos, el lógico-noético y el problema óntico, preguntando sobre la unidad de la ciencia del ser real. Con este fin formula la doble pregunta: ¿Tenemos un concepto formal único del ser? ¿A ese concepto formal único—caso de que exista—corresponde una cosa única, un concepto objetivo único? Si el hombre es capaz de apresar todos los seres en una realidad única, la sistematización de la ciencia está lograda. La Metafísica, fundamento de todas las ciencias, versará sobre ese objeto único.

Ni la unidad del concepto formal ni la del concepto objetivo se imponen con evidencia espontánea absoluta. Para ello hay que entender bien previamente lo que son el concepto formal y el concepto objetivo del ser. Por eso, por no aclarar debidamente estas nociones, hay quienes niegan lo uno y lo otro. Suárez se ve en la precisión de fundamentar su tesis con argumentos contundentes, para que su edificio científico no se venga al suelo.

Cayetano, dice Suárez, niega que nuestro entendimiento tenga un concepto formal del ser. De lo contrario, el ser sería único y unívoco, se aplicaría de igual modo a Dios y a la creatura. De ahí que distinga entre concepto perfecto e imperfecto, lo mismo que hará más tarde Fonseca. El Ferrarense distingue por idéntica razón entre concepto de la cosa y concepto del nombre.

Este método de discurrir no le satisface a Suárez. El plantearse la cuestión de si tenemos o no un concepto formal es una cuestión experimental. Y los hechos experimentales no se afirman o se niegan por las consecuencias que se prevén, sino por el testimonio directo de la conciencia:

"His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum. Haec est communis sententia, ut fatetur Fonseca supra; tenent eam Scotus, et omnes ejus discipuli, ut videbimus sectione sequenti... Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia" [174].

Puesta la primera prueba, Suárez acumula otras que la confirman. De ellas se deducen cuatro consecuencias importantes. La primera es que

---

171 *Disp. met.*, II. Prólogo; 25, 64.
172 *L. c.*
173 *L. c.*
174 *Disp. met.*, II, 1, 9; 25, 68.

este concepto del ente general no tiene adherencias con otros conceptos de entes más particulares. No incluye, por ejemplo, el concepto de substancia o accidente. Prescinde de ellos. Cuando veo *algo* y sólo *algo*, no veo ni substancia ni accidente ni nada en concreto [175].

La segunda consecuencia es más importante para nuestro estudio, ya que en ella se caracteriza al concepto formal por su *ratio formalis*, es decir, por su objeto formal, cualidad que se identifica con la misma acción, que no se debe confundir con la *ratio formalis obiectiva*. La *ratio formalis* del concepto formal es una entidad que deja tan sólo una huella más o menos profunda en la mente, pero que pasa con la misma acción. Mientras que la *ratio formalis obiectiva* es la cosa que queda en la mente aun pasado el acto intelectual. Las palabras de Suárez son éstas:

"Secundo colligitur ex dictis, hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum" [176].

La prueba de esta afirmación contiene otro elemento, que no se debe olvidar, y es la diferencia que hay entre ese *ratio formalis*, considerada como cualidad, y la apariencia o elemento fenoménico que con ella brilla en el alma *obiective;* es decir, haciéndose visible. Mas no como la objetividad o cognoscibilidad que va a quedar permanentemente, incluída en las especies impresas como en germen, y que ha de reaparecer en nuevos conceptos formales reflejos, los que tendrán por finalidad ver la cognoscibilidad de la cosa tal como ha quedado en la mente. El concepto formal tiene su *ratio formalis* en sí mismo y tiende inmediatamente a la *ratio formalis obiectiva* o concepto objetivo:

"Patet primo, quia hic conceptus in se est simplicissimus, sicut objective, ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus" [177].

En el segundo argumento, para probar la misma consecuencia segunda, recurre a la doble capacidad precisiva que el entendimiento tiene respecto a las cosas externas, de las cuales depende el conocimiento como de principio eficiente, no como de término. Pues así como distingue por abstracción notas que en la cosa están unidas, ejecutando actos distintos sobre ellas, así puede unirlas en la mente, haciendo un solo acto respecto de muchos objetos externos. Y así resulta que este concepto formal es uno por ser una cosa, por tener en sí una razón formal y una representación única. Como se ve, en este pasaje Suárez eleva a un orden metafísico y absoluto las consideraciones que en el orden moral hemos registrado sobre la capacidad objetivadora de la mente humana, provista de fuerzas para formar objetos generales de virtudes y desdoblar los actos de tal modo que en uno solo pueda ejercitar muchas virtudes:

---

175 *L. c.*, n. 10.
176 *L. c.*, n. 11.
177 *L. c.*

"Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos; ita e converso, confundendo et conjungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus, quia distinctius repraesentant particularia entia, seu rationes eorum" [178].

La tercera consecuencia es que ese concepto formal es tan uno que no puede multiplicarse. Se pueden tener diversos conceptos formales del ente en distintos tiempos o por distintas intelecciones, unas más claras que otras en el mismo objeto. Pero un mismo acto no se multiplica por mayor o menor determinación del objeto, pues "ut ostensum est, hoc ipso quod non sistitur in communi conceptione entis ut sic, sed descenditur ad hoc et illud ens, ut talia sunt, licet multiplicentur conceptus formales, non tamen conceptus entis ut sic" [179].

Finalmente, este concepto formal no sólo contiene una representación del nombre del *ente*, sino de la misma cosa. Porque el concepto es de suyo anterior al nombre, si bien de hecho se originan muchas veces los conceptos por los nombres [180]. Esta circunstancia es necesaria para no dar al concepto formal un valor puramente fenoménico o convencional. Los conceptos formales proceden en último término de las cosas, a las que representan con mayor o menor fidelidad, como se volverá a decir más adelante.

La tesis de la unidad del concepto formal del ente es sólo un preámbulo para llegar a la unidad del concepto objetivo del ente. La sección segunda de la disputación segunda, que trata de esta cuestión, es tal vez la más importante de la metafísica suareciana. El autor trata de respaldar su doctrina con el nombre de Santo Tomás, fundándose en pasajes que juzga favorables. Suárez comienza citando las opiniones contrarias. Cayetano, el Ferrarense y otros que niegan la unidad del concepto formal rechazan con doblada razón la unidad del concepto objetivo. Los argumentos principales son dos. Primero, que desaparecería la analogía del ente, una vez que su concepto objetivo fuera uno y pudiera predicarse de todos los inferiores. Otra razón es que la unidad del concepto objetivo lleva consigo el que dicho concepto abstraiga completamente de los inferiores. Ahora bien; en el concepto del ente tienen que caber todos los entes: no puede prescindir de ellos. Por poco que se analice esta opinión, se verá que el concepto objetivo es para estos filósofos una cosa mental y extramental, la cosa tal como se halla en la mente y en la realidad externa, siendo objeto inmediato y mediato de la inteligencia [181]. Cayetano es aquí consecuente con su tesis del conocimiento.

178 *L. c.*
179 *L. c.*
180 *L. c.*
181 *Disp. met.*, II, 2, 1; 25, 70.

La segunda sentencia es afirmativa: hay unidad en el concepto objetivo del ente. Pero esta sentencia se subdivide en varias:

"nam Scotus ponit hunc conceptum ex natura rei praecisum ab inferioribus naturis, et modis contrahentibus ens. Alii vero solum ponunt hanc unitatem conceptus objectivi ex modo concipiendi nostro, absque praecisione et distinctione quae sit in rebus" [182].

Suárez sigue esta última opinión. No admite que el ente se halle en las cosas en estado de precisión, estado que solamente puede tener en la misma mente. Otras opiniones intermedias entre la afirmativa y la negativa establecen distinciones, que no vamos a copiar. Todas las sentencias, excepto la suareciana, suponen que la precisión, de haberla, tiene que estar delineada o hecha en las cosas; es decir, que no es exclusivamente una operación mental. En el entendimiento está el concepto del ser, según ellos, tal como éste se halla en la realidad extramental. Esto sería lo que Suárez rebatirá insistentemente en su argumentación. Por eso, ya en los preámbulos, dice que trata del concepto objetivo, que corresponde *inmediatamente* al concepto formal:

"Omissis ergo conceptibus distinctis, seu particularibus, substantiae, et aliorum generum seu membrorum dividentium ens in communi, hic solum agimus de eo conceptu objectivo, qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali, quem diximus sectione praecedenti correspondere in mente huic voci, *ens*, et rei immediate significatae per illam; caeteri enim conceptus particulares secundum se sumpti non sunt conceptus entis in quantum ens, sed ut sunt talia vel talia entia" [183].

Su primera proposición es ésta:

"Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo" [184].

La razón directa en que apoya su tesis es que el concepto objetivo es el objeto adecuado del concepto formal. En otros casos dice, además, que es el objeto inmediato, designación que significa lo mismo que término inmediato, pero no principio. El principio son los objetos externos, de los que por vía de estímulos y reacciones procede toda la actividad cognoscitiva. Para la inteligencia del raciocinio, Suárez supone que nadie atribuye al concepto objetivo una unidad real y entitativa, como la de las cosas externas. La argumentación es como sigue,

"Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum objectum; sed illud non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquas determinatas rationes earum, quantumvis simplices; ergo oportet ut ille conceptus sit unus secundum aliquam convenientiam et similitudinem entium inter se. Consequentia est evidens a sufficiente enumeratione, quia supponimus (quod est per se notum) illum conceptum

---

182 *L. c.*, n. 5.
183 *L. c.*, n. 7.
184 *Disp. met.*, II, 2, 8; 25, 72.

objetivum non esse unum unitate reali, id est, numerali seu entitativa; nam constat hunc conceptum esse communem multis rebus. Major item assumpta evidens est, quia ille conceptus formalis est actus intellectus; omnis autem actus intellectus, sicut et omnis actus, quatenus unus est, habere debet aliquod objectum adaequatum, a quo habeat unitatem. Minor vero probatur, quia, si objectum illud adaequatum est ex aggregatione plurium naturarum entis, quaero quae sint istae naturae, et quomodo in illo conceptu aggregentur: nullo enim modo id concipi et intelligi potest. Quod patebit etiam excludendo omnes modos quibus id assertum est, vel excogitari potest" [185].

Si el concepto objetivo del ente se hallara en las cosas mismas, éste sería uno *unitate reali, entitativa*. Mas no es así.

La teoría de Suárez quedaría incompleta si no explicara en concreto la génesis de la unidad del concepto objetivo; con este fin establece la segunda proposición:

"Dico secundo: hic conceptus objectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus, seu membris dividentibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates. Haec conclusio videtur mihi necessario consequens ex praecedente; quia, cum omnia entia determinata aliquo modo dividentia ens sint inter se distincta, et plura objective, non possunt intelligi convenire in unum objectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur" [186].

Es de importancia la observación incidental de que los objetos externos son distintos aun *objective;* es decir, en su apariencia fenoménica. De lo contrario se seguiría la imposibilidad de distinguirlos, y con ello el monismo. Admitida la distinción *objetival*, se sigue que las cosas en cuanto *objectivae*, no pueden ser una cosa, es decir, un concepto objetivo.

Mas todavía queda en pie la dificultad mientras no aparezca claro el proceso que sigue la mente en su actividad precisiva. Ante todo es menester dejar bien asentado que esa precisión no se refiere a notas o razones que se hallen en la naturaleza de las cosas:

"Est ergo advertendum, abstractionem seu praecisionem intellectus non requirere distinctionem rerum, seu praecisionem alicujus rationis, vel modi, quae ex natura rei antecedat in re ipsa praecisionem intellectus... non quod intellectus affirmet esse modum, sed quod instar modi ex parte sua illam concipiat" [187].

Es cosa que el entendimiento concibe *ex parte sua* no *ex parte obiecti.*

En el objeto exterior no hay precisiones ni abstracciones ni confusiones, sino bloques de realidades integrales, que son igualmente claras para el entendimiento capaz de comprenderlas:

"Sit igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tanquam commune a particulari, non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum, seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cujus in objecto, quod considerat, non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur" [188].

---

185 *L. c.*
186 *L. c.*, n. 15; 25, 75.
187 *L. c.*, n. 16.
188 *L. c.*

Todavía esclarece más su pensamiento cuando se vuelve contra la sentencia, según la cual en el concepto del ente tienen que estar incluídos los modos de sustancia y accidente. Suárez hace esta pregunta:

"Et confirmo, nam interrogo quid sit actu includere illos modos: aut enim est quod in re ipsa communis ille conceptus entis actu includat, in rebus illis in quibus existit, illos modos: aut est quod in mente seu in conceptu illo objectivo, ut praecise termitante talem conceptum formalem, includantur actu illi modi oppositi. Primum horum est verum, sed non est ad rem, quia hic conceptus objectivus consideratur ut praecisus, et adaequatus conceptui formali entis, ut sic, et non secundum totam realitatem, quam in re habet in omnibus inferioribus suis; hoc enim modo conceptus entis nec praecisus esse potest, neque unus, cum includat actu totum id quod ad distinctionem omnium generum, et conceptuum necessarium est; nec proprie ac vere dici potest conceptus entis ut sic, sed sunt potius plures conceptus omnium entium secundum totas realitates eorum, a quibus conceptus praecisus entis re ipsa non distinguitur. Confirmatur, nam hoc modo, etiam conceptus hominis dici potest actu includere omnia individua, quia conceptus objectivus hominis prout in re ipsa existit, realiter includit ipsa individua et proprios modos eorum, nec magis distinguitur in re homo a suis individuis, quam dividitur ens a substantia, accidente, et aliis generibus, ut inferius constabit; valde autem improprie propter hanc causam dicetur conceptus objectivus hominis actu includere omnia individua, seu principia individuantia eorum. Loquendo autem de conceptu entis praeciso in alio sensu, qui magis est ad rem, falsum est includere actu modos oppositos inferiorum generum" [189].

Suárez insiste una y otra vez en que la razón o nota del ente en cuanto abstracta o precisa no se halla en los modos inferiores, y mucho menos en las cosas externas. Los adversarios pasan de los conceptos mentales a las cosas, atribuyendo a éstas las mismas propiedades y modo que tienen en el entendimiento:

"Respondetur esse aequivocationem a modo concipiendi nostro ad rem ipsam, et e contrario. In rigore ergo negatur sequela, quia, licet conceptus entis, qui a nobis praescinditur secundum rationem, sit in inferioribus, tamen ut est praecisus, formaliter loquendo, non est in inferioribus, id est, non habet in illis eum statum, seu modum essendi quem habet per denominationem extrinsecam ex praecisione intellectus. Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut praecisus, comparari ad inferiora, eisque attribui, non est sensus, quod secundum eam praecisionem seu denominationem attribuatur inferioribus, sed solum quod ratio illa sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur" [190].

La misma equivocación que se comete al atribuir a los objetos todo cuanto de ellos se representa en la mente, es para Suárez un riesgo que la ciencia debe vencer. Esto es lo que no tienen en cuenta sus adversarios:

"Ad argumenta ergo in principio posita respondetur, primum in genere, in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione objectiva, ut praecisa ab intellectu, ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis, ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quae solum in modo loquendi et concipiendi fundatur. Nos enim, sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non

[189] *L. c.*, n. 21; 25, 77.
[190] *L. c.*, n. 35; 25, 81.

falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est" [191].

De todo ello se deduce que, entre la tesis de la unidad del concepto objetivo abstraído (*per confusivam abstractionem*) y la analogía, aunque ambas tesis son ciertas, la primacía le compete a la unidad del concepto objetivo:

"nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demostrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est" [192].

La unidad del concepto objetivo del ser, de este modo formada por el entendimiento, ofrece todas las garantías para ser objeto de la Metafísica, y con ello el núcleo primigenio de nuestra sistematización científica.

La idea del ente es concepto fácil, por ser casi espontánea. Su formación requiere sólo un mínimo de reflexión para que propiamente sea una idea elaborada—o como llaman facticia—y no una idea adventicia que entra por las puertas de los sentidos. Es un concepto embebido en todo otro concepto objetivo, y, por consiguiente, concepto de la máxima universalidad, ya que por una parte, por su abstracción, trasciende a todo otro concepto, y por otra desciende, a su vez, por contracción, a todos los inferiores.

b) El objeto de la Metafísica.

Ya hemos indicado que el concepto del ente es el objeto de la Metafísica. En diversos pasajes de la disputación primera afirma y prueba Suárez esta afirmación:

"Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae [Metaphysicae]" [193].

Ahora bien, el *ens ut sic* no es otra cosa que el concepto objetivo del ser, que prescinde de toda materia, así de la sensible como de la inteligible, y por consiguiente prescinde de toda existencia temporal, lo mismo que la Metafísica:

"Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et objectivo conceptu suo per se non includit materiam" [194].

Si el concepto objetivo del ser no fuera abstraíble de sus inferiores, habría que decir con Buridano que la Metafísica trata sólo de la sustancia:

---

191 *Disp. met.*, II, 4, 12; 25, 86.
192 *Disp. met.*, II 2, 36; 25, 81.
193 I 1, 26; 25, 11.
194 *Disp. met.*, I, 2, 13; 25, 16.

"Haec sententia habet nonnihil verisimilitudinis et apparentiae; et revera qui negant conceptum objectivum entis, satis consequenter hoc modo loquerentur, quia si nullus est communis conceptus objectivus substantiae et accidenti, nihil reale abstractius concipitur, quod possit esse hujus scientiae adaequatum objectum" [195].

La virtualidad del concepto del ser es de suyo suficiente para hacer de él la base de todas las ciencias. Si nuestro entendimiento fuera tan poderoso como el angélico, la idea del ser abarcaría todas las disciplinas, ya que por contracción desciende ella a todos los seres. En la Metafísica tendríamos la ciencia integral. Esta fué la opinión de Egidio Romano y de Antonio Miranda [196]; pero tratándose de ciencias humanas, Suárez advierte "per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse" [197].

Nos hallamos ante un problema en el que se pueden confundir dos cosas: el objeto de la ciencia y el hábito científico. Cada ciencia pide una preparación especial, un modo propio de discurrir; en fin, un hábito, que es algo subjetivo y pertenece más bien al campo del concepto formal. Y por eso, aun cuando el ente *ut sic* abarca al contraerse a todos los seres, pero como los hábitos que el entendimiento necesita son distintos, resulta en definitiva que los objetos de las ciencias serán también múltiples, a pesar de estar encerrados todos ellos dentro de la realidad del ser. Por eso Suárez defiende la independencia de las ciencias respecto de la Metafísica contra los que dicen que éstas son denominaciones o conceptos inadecuados de la misma ciencia:

"Tertio itaque modo intelligi illa opinio potest confundendo omnes scientias in unam metaphysicam, ita ut intelligamus has denominationes vel conceptus mathematicae, philosophiae ac metaphysicae, solum esse denominationes seu conceptus inadaequatos ejusdem scientiae. Et hic sensus pertinet magis ad quaestionem de distinctione scientiarum, ut sunt quidam habitus, vel qualitates, quam ad quaestionem de objecto, quam modo tractamus. Certum est enim ex dictis metaphysicam secundum illum conceptum objectivum, qui huic voci respondet, non versari circa res omnes in particulari, quia, hoc ipso quod mens versari intelligitur circa res naturales, vel mathematicas ut sic, jam intelligitur transilire terminos metaphysicae, et philosophia vel matematica uti. Sicut quamvis memoria non distinguatur ab intellectu re ipsa, sed ratione formali objectiva, non dicetur proprie et formaliter versari circa res ut praesentes, sed solum circa praeteritas ut sic" [198].

Esto no quiere decir que la Metafísica se haya de encerrar única y exclusivamente en el estudio del ser en su máxima generalidad y abstracción, pues el hábito que para ello se requiere sirve también para contemplar al ente ya más particularizado y enriquecido con las perfecciones más concretas del ser:

"Scientia ergo haec, quamvis uno modo consideret rationem entis praecisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concretione ad materiam sensibilem, et ita

---

[195] *Disp. met.*, I, 1, 23; 25, 10.
[196] *Disp. met.*, I, 2, 2; 25, 12.
[197] *L. c.*, n. 11.
[198] *Disp. met.*, I, 2, 11; 25, 15.

includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio hujus scientiae sumenda est, si in ordine ad res quas contemplatur, consideretur. Nam, si ad modum etiam speculandi, et scientiae subtilitatem ac certitudinem inspiciamus, magna ex parte sumitur ex abstractione objecti, a qua potest interdum habere majorem perfectionem in ratione scibilis, quamvis fortasse in suo esse perfectius non sit" [199].

Suárez atribuye, por lo tanto, a la Metafísica una amplitud intermedia entre los que quieren abarcar en ella todas las ciencias y los que la restringen al concepto objetivo del *ente ut sic* en su máxima abstracción. Los seres que entran en el estudio de la Metafísica así delimitada pertenecen a otros géneros de abstracción, distintos de la abstracción confusiva o abstracción de desenfoque voluntario, con el que se llega al concepto del *ente ut sic*. Así entran en la Metafísica el concepto objetivo de Dios, el de la sustancia y el del accidente con las correspondientes subdivisiones.

Al conocimiento oscuro y confuso de la divinidad—único que es posible a las fuerzas naturales de la razón—llegamos abstrayendo de todo lo material, mudable e imperfecto, con una abstracción *sui géneris* que no es voluntariamente confusiva, como la que Suárez establece para el conocimiento del ente *ut sic* ni las otras dos clases de abstracción descubiertas ya antes de Suárez por los escolásticos. Tal es la abstracción formal, que tiene lugar cuando abstraemos de las cosas lo que en ellas hace oficio de forma, por ejemplo, en las figuras geométricas, en que prescindimos de la materia con que están trazadas, y la abstracción total o potencial que se realiza en los universales ya lógicos ya metafísicos respecto de sus inferiores [200].

c) El concepto objetivo de la naturaleza universal.

La abstracción total universal, que tiene lugar en la formación de los conceptos de sustancia y accidente y en todos los universales, es de máxima importancia tanto para la Metafísica como para conocer la naturaleza del concepto objetivo. Suárez trata de ella muy especialmente en la *Disputatio VI* a partir de la sección II, en que se discute "an unitas universalis naturae distinctae a formali sit in rebus actu ante mentis considerationem".

Suárez comienza por establecer la afirmación de que las cosas que llamamos universales, por ejemplo, el hombre, el animal, existen en la realidad: "non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius easque in rebus intelligimus et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus" [201].

Tal es la sentencia de Aristóteles, que reprendía a Heráclito y Crátilo, quienes decían que no había en las cosas más que individuos singulares. El mismo Estagirita añadía que los universales no están separados de las cosas, y que "la ciencia versa sobre cosas universales, que existen en los singulares y se abstraen de ellos" [202]. Adversarios de esta doctrina son los nominalistas, de los que Suárez da este fallo singular:

199 *Disp. met.*, I, 1, 30; 25, 12.
200 *Disp met.*, XXX 12, 11; 26, 162.
201 *Disp. met.*, VI 2, 1; 25, 206.
202 *L. c.*

"Et merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia; nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est, ut infra dicam" [203].

Según esto, los nominalistas están en la verdad si dicen que los universales se hallan *obiective* in *intellectu*.

Es decir, que Suárez reprende la manera de expresarse de los nominales, pero está tal vez conforme con ellos en cuanto al fondo. Mas con todo, no es muy obvio, a primera vista, el sentido de las palabras antes copiadas: "No fingimos con la mente las cosas universales, sino que las aprehendemos y entendemos que están en las cosas." El estar en las cosas y tomarlas de ellas supone un cambio de lugar, pues no se toma algo que se deja donde estaba. La misma ambigüedad perdura en el párrafo siguiente:

"Secundo supponendum est, has res, vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus; quia, ut supra demonstratum est, omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua; apertamque involvit repugnantiam" [204].

Sólo en el párrafo tercero comienza a iluminarse el sentido de estas expresiones cuando se dice en él "que todo esto es tan manifiesto, que parece increíble que Platón dijera lo contrario" [205].

Es decir, que el estar las cosas universales en los singulares, se ha de entender en el sentido de que no puede haber naturalezas universales separadas. Aristóteles, partidario de un realismo inverso, creía que los universales puestos por Platón en las ideas separadas son inmanentes a la naturaleza, de tal modo que se puede verificar la frase tantas veces repetida por Aristóteles: "No es Calias el que engendra a Sócrates, sino hombre engendra a hombre", es decir, la humanidad general pasa de individuo a individuo.

¿Es éste el sentido que Suárez da a su frase de que los universales están en los singulares? Después veremos que no. Para interpretarle rectamente hay que recordar que el verbo *estar* puede significar presencia entitativa y presencia objetiva u operativa. Los universales, según Suárez, no están como seres físicos en ninguna parte, porque no existen entitativamente. Tienen sólo una realidad intencional, que es la que les comunica la mente, no por ficción, sino con fundamento para ello, y así las puede considerar ya en las cosas externas, en cuanto éstas son principio de conocimiento, ya en la mente donde reciben la forma de universalidad, que no se halla en las cosas singulares.

Por eso a continuación plantea expresamente Suárez el problema del *ubi* de la universalidad. ¿Dónde está la universalidad del hombre universal? Juan Monlorio cree que hay algo de universalidad en las mismas

---

[203] *L. c.*
[204] *L. c.*, n. 2.
[205] *L. c.*, n. 3.

cosas. Los discípulos de Escoto no declaran satisfactoriamente la doctrina del maestro. Para ello hay que distinguir entre *universale in actu* y *universale in potentia*:

"Itaque si per universale in actu intelligatur natura ab omni individuatione abstracta, quae concipitur per modum unius entis indivisi, et communis multis, et habentis proximam aptitudinem, ut de illis praedicetur, sic per se notum est universale in actu ut sic non esse in rebus; et hoc modo explicuit hanc universalitatem Scotus supra" [206].

La segunda opinión es de Fonseca, quien defiende que la *natura actu universalis* se encuentra así en la cosa externa como en la mente [207]. Suárez defiende la tercera sentencia, que es como sigue:

"Tertia opinio est, naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales" [208].

La prueba se reduce a demostrar que la naturaleza formal es indiferente para ser comunicable o incomunicable. Y por tanto, lo mismo puede ser de una *natura universe concepta* o de una naturaleza singular. Luego no es universal. Tampoco la unidad numérica o singular puede ser universal. ¿Qué es, por tanto, la naturaleza universal?:

"Respondetur esse quamdam unitatem ab his distinctam, habentem proprium nomen, propriamque rationem. Dicitur enim haec unitas universalis, ejusque ratio consistit in indivisione alicujus naturae in plures naturas similes sub eodem nomine et ratione, cum aptitudine ut in eas dividatur" [209].

Mas con esto sólo tenemos una explicación negativa. Las características positivas de esa naturaleza universal consisten en que es unidad fabricada por la razón. El concepto objetivo de la naturaleza universal es una idea facticia:

"Cum ergo dicitur, quod omnis unitas, aut est formalis, aut numerica, id verum est de unitatibus, quae rebus ipsis secundum se, seu in re ipsa conveniunt; praeter has vero potest esse alia unitas, quae per intellectum perficitur; et hujusmodi est unitas universalis, ut ostendemus."

Y al probar que esa unidad se reduce a la unidad numérica, añade:

"Item formalis conceptus hominis ut sic, est unus numero: unde objectum ejus in ratione objecti unum etiam numero dici potest, et ita homo, quatenus objicitur illi conceptui, dicitur habere unitatem numeralem objectivam, seu in ratione objecti, quae etiam est unitas rationis, seu per denominationem extrinsecam a conceptu mentis" [210].

A continuación recalca Suárez la consideración ya suficientemente clara de que la naturaleza universal no se da "in rebus prout in re ipsa existunt", y que tampoco consiste en la semejanza, porque la semejan-

---

206 *L. c.*, n. 5.
207 *L. c.*, n. 7.
208 *L. c.*, n. 8.
209 *L. c.*, n. 11.
210 *L. c.*, nn. 11, 12.

za no es necesaria ni suficiente para la naturaleza universal [211]. Todos los absurdos de Platón cesan, "si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem [212].

Con esto basta para declarar que el concepto objetivo de la naturaleza sólo existe por operación de la mente, como lo dice Suárez con palabras más expresas en la sección siguiente:

"Ad primam probationem respondetur, ad unitatem conceptus formalis, satis esse ut ex parte objecti supponatur unitas fundamentalis conceptus objectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; nam hoc satis est ut intellectus sua vi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum objectivum communem; unde quoad hanc praecisionem talis objecti communis et universalis, intellectus non suponit objectum suum, sed facit, seu potius confert illi statum illum praecisionis per extrinsecam denominationem" [213].

Según esto, en las cosas hay sólo un fundamento, para que la mente, entendiéndolas mediante el concepto formal, abstraiga el concepto objetivo. Las razones abstractas universales son, por lo tanto, conceptos objetivos, cuyo fundamento está en las cosas externas; pero que formalmente son realizaciones mentales. Para recalcar todavía más esta opinión, Suárez comienza la siguiente sección con estas palabras:

"Dico ergo primo: aptitudo naturae communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturae, prout a parte rei existit" [214].

En la sección siguiente vuelve sobre la misma tesis:

"Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis, convenientem naturis, prout objiciuntur menti, et per denominationem inde insurgentem" [215].

Si el concepto objetivo es ideä facticia elaborada por la mente, se podría argüir diciendo que es un concepto ficticio, y por lo tantó, falso. ¿No sería ésta una brecha abierta para el subjetivismo? Suárez se ocupa de ésta objeción hablando de la capacidad abstractiva que atribuye a los ángeles, y responde así:

"Nam quod ibi additur, conceptum naturae communis in communi, esse conceptum fictum, falsum est, quia est conceptus praecisus a singularium cognitione, quod sine ulla fictione fit, quia per illum conceptum non cognoscitur, naturam cognitam habere in re modum existendi, quem habet in cognitione, et ideo nihil cogitatur, nec fingitur, sed solum per illum actum unum sine alio cognoscitur, quod sine falsitate, vel fictione fieri potest, etiam inter ea, quae a parte rei actu non, distinguuntur" [310].

Nosotros subrayamos *in cognitione*, como expresión definitiva de Suárez.

---

211 *L. c.*, nn. 13, 14.
212 *L. c.*, n. 15.
213 *Disp. met.*, VI, 3, 11; 25, 216.
214 *Disp. met.*, VI, 4, 2; 25, 216.
215 *Disp. met.*, VI, 5, 1; 25, 222.
216 *De Angelis*, II, 8, 10; 2, 144.

La capacidad abstractiva de los ángeles suscita un problema de interés para saber lo que en ellos pueda ser el concepto objetivo. Suárez lo plantea del siguiente modo:

"Si Angelus aliquando exerceat actum abstractae cognitionis naturae communis, ex vi illius actus cognitionis abstractae poterit relinqui in potentia Angeli aliqua species naturae sic cognitae: erit ergo illa species acquisita. Oportet autem considerare, si talis species relinquitur, solum esse per modum memoriae rei praeteritae, ut infra dicam: ideoque immediate non repraesentat naturam communem, sed repraesentat actum, quo illa natura abstracte fuit cognita. Nam per illam speciem recordari potest Angelus, se talem habuisse, et quia non potest illius actus, prout in re praecessit, recordari, nisi de illo cognoscat, fuisse actum abstractae cognitionis talis naturae, ideo mediate, et quasi in obliquo naturam abstractam repraesentat" [217].

La explicación que acabamos de copiar coincide con nuestra interpretación del concepto objetivo suareciano, con la diferencia de que aquí la permanencia del conocimiento pretérito se explica sólo *per modum memoriae*. La memoria humana no se puede comparar en perfección con la angélica, cómo lo advierte Suárez:

"Probatur, quia in nobis ita experimur, quia non solum recordamur, nos vidisse talem rem, sed etiam si perfecta sit memoria recordamur, ubi, quando, et quoties illam viderimus, ergo multo magis Angelus hoc genus perfectae memoriae habet, illam autem habere non potest, sine reali mutatione, vel acquisitione speciei, ut ostendi. Imo est notanda differentia inter hominem, et Angelum, quia homo non habet species intellectus innatas, sed tantum acquisitas, et ideo quamvis tantum conservaret in absentia objecti speciem rei visae, et non visionis ullo modo, per discursum posset cognoscere se vidisse illam quia experitur se posse recordari talis rei concipiendo illam unde colligit se habere speciem ejus, et consequenter infert, se acquisivisse illam et quia scit, non acquiri tales species nisi per sensus, consequenter inferet, se vidisse talem rem, aut per aliquem sensum illam percepisse. At vero, cum Angelus rerum species innatas habeat, si post transactam intuitionem rei praesentis, nihil aliud, nisi priores species innatas retineret, nullo modo posset per talem species cognoscere, rem illam fuisse, nec directe, et immediate, ut probatum est, nec per illationem formalem, aut virtualem, quia licet in se experiatur, et videat se habere species, quibus illam rem concipere, et abstractive ut possibilem cognoscere potest, inde inferre non potest, se vidisse illam existentem, cum ab illa speciem non acceperit" [218].

De todos modos, es fundamental para Suárez que las cosas anteriormente conocidas de algún modo queden en la mente. Su conocimiento no puede ser como el concepto formal que se tiene sobre objetos de algún modo presentes:

"Et ideo cognitio rei praesentis fit omnino immediate, et directe sine medio cognito, ex vi solius speciei, et objecti perfecto modo propositi. cognitio autem praeteriti semper fit per aliquod medium cognitum, ut per recordationem, et cognitionem actus praeteriti. Nihilominus tamen illa cognitio rei praeteritae est satis perfecta, quantum ex genere suo in creatura esse potest, quia ad illam non solum concurrit species actus praeteriti, sed etiam propria species rei, quae praecessit, quae repraesentat illam, prout in se fuit, et cum omnibus conditionibus existentiae, quas habuit, simul vero concurrit species praeteriti actus, quae ostendit medium maxime proprium, et intrinsecum, qui

---

[217] *L. c.*, n. 11.
[218] *De angelis*, II 12, 12; 2, 169.

in Angelo reperiri potest, ad cognoscendum rem ita fuisse, sicut per talem speciem repraesentantur" [219].

La permanencia de las cosas conocidas es un *medium cognitum* que no puede ser ni especie ni concepto formal.

En los pasajes anteriores suponemos, por tanto, basándonos en las definiciones del mismo Suárez, que la cosa conocida que corresponde al concepto formal es siempre un concepto objetivo, aun cuando no en todas las ocasiones emplee el Doctor Eximio este vocablo. Para terminar el presente capítulo nos queda por resolver todavía un problema, y es la manera cómo se halla la verdad en nuestra mente. Suárez defiende que la verdad consiste en la conformidad entre los conceptos formales y las cosas conocidas. Pero esa verdad la podemos poseer de dos maneras: con conciencia de que la poseemos o sin esa conciencia, como se deduce de Santo Tomás:

"D. Thomas igitur, 1 part., quaest. 16, art. 2, rem hanc declarans, dicit, veritatem singulariter tribui compositioni et divisioni, quia per hanc solam operationem est veritas in intellectu tanquam in cognoscente veritatem ipsam. Itaque significat per simplicem notitiam esse veritatem in intellectu, solum ut in cognoscente rem tali notitia apprehensam, non vero tanquam in cognoscente veritatem ipsam; per compositionem autem esse veritatem in intellectu, non solum tanquam in cognoscente rem, sed etiam tanquam in cognoscente ipsam veritatem" [220].

El tema que tocamos ha sido objeto de discusiones complicadas en que no vamos a detenernos. Sólo nos interesa por la conexión con la doctrina suareciana sobre el proceso mental que nos lleva refleja o científicamente al conocimiento de la verdad. Hay que tener siempre en cuenta que la existencia del mundo externo en el que nuestra mente está naturalmente sumergida, no constituye ningún problema para Suárez. Lo que se trata de saber es cómo con esos elementos cognoscitivos espontáneos llegamos a la verdad científica y refleja. Suárez dice, interpretando a Santo Tomás, que cuando digo espontáneamente *Pedro es blanco*, estoy diciendo *in actu exercito* o implícitamente: *Sé que es verdad que Pedro es blanco*, fundando este segundo conocimiento en el concepto formal, en el concepto objetivo y en la reflexión:

"Intelligit ergo D. Thom., quando intellectus componit aut dividit, in actu exercito cognoscere id, in quo veritas consistit et consequenter affirmare vel negare veritatem ipsam seu falsitatem. Et hac speciali ratione dici veritatem esse proprie in compositione et divisione. Quid autem sit, in actu exercito veritatem cognoscere seu affirmare, ita potest declarari: nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam, sicut faciunt Deus vel Angeli, et ideo, postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concepit, ut illam distincte et adaequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re, sive ratione tantum distincta" [221].

En este pasaje y en los siguientes, es claro que el término *conceptus simplex* es el concepto formal, y la *res repraesentata* es el concepto ob-

---

[219] *L. c.*, n. 15.
[220] *Disp. met.*, VIII, 3, 12; 25, 286.
[221] *Disp. met.*, VIII 3, 18; 25, 288.

jetivo, conforme a las definiciones anteriores y a un texto paralelo que después se citará. Además, se debe advertir que lo que se dice de los conceptos y de la *res repraesentata* hay que aplicarlo también a las palabras, pues en la ciencia la comparación de las cosas se hace mediante las palabras:

"Sicut autem de vocibus Arist. dixit, quia res non possumus adducere ad scholas, utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante et quatenus significans est, ita, quando mente unum de alio affirmamus, quamvis praecipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptus, quatenus naturaliter nobis repraesentant res" [222].

En este trozo, con todo, no aparece con claridad cuándo la palabra suple al concepto formal y cuándo al concepto objetivo. Esto lo explica en otro pasaje, en que dice:

"Sed est advertendum, difinitionem et definitum posse considerari, vel ut sunt formaliter in mente, vel ut sunt objective. Priori modo definitio est proprie, et secundum rem composita ex conceptibus mentis re ipsa diversis; dicitur tamen habere unitatem ad modum totius cujusdam artificialis, ob subordinationem et conjunctionem aliquam talium conceptuum. Objective autem non habet compositonem realem ex vi generis et differentiae, sed solum rationis, per denominationem a compositione conceptuum mentis. Definitum autem neutro modo habet compositionem rei, sed tantum rationis, etiam ex vi generis et differentiae. Hoc autem nomen, *definitum*, proprius dici videtur de conceptu objectivo quam de formali, licet e converso *definitio* proprius videatur dici de conceptu formali quam de objectivo; et ideo haec unitas magis cernitur per se in definito, quam in definitione" [223].

Con estos prenotandos aparece suficientemente claro el pensamiento de Suárez, cuando dice:

"Atque hinc fit ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia, vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam, simul in actu exercito comparemus conceptum nostrum ut repraesentantem illam rem... non quod, quando intellectus componit, judicet ita se habere rem, sicut est forma, quae formaliter seu inhaesive est in intellectu, sed quod judicet ita se habere, sicut est forma apprehensa per intellectum, et consequenter in actu exercito judicet ita se habere rem, sicut est forma, seu conceptus formaliter repraesentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repraesentans, tanquam unum quid censetur cum re repraesentata, et quia intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam. Hoc ergo modo recte intelligitur cur veritas dicatur specialiter esse in intellectu nostro cognoscente media compositione et divisione; nam per simplices conceptus nullo modo cognoscit intellectus conformitatem, unde nec proprie affirmat aut sentit veritatem, sicut facit quando simplices conceptus componit. Unde, licet tam compositio quam simplex apprehensio rerum, sit absolute cognitio directa, tamen, si compositonem ad simplicem apprehensionem comparemus, quodammodo est quasi reflexiva supra illam veluti in ipso exercitio, quia per compositionem fit collatio inter simplices conceptus, ratione cujus est veritas in illa, praedicto speciali modo" [224].

La misma doctrina se aplica a los juicios negativos:

"Sicut ergo in compositione cognoscitur haec conformitas, ita in divisione cognoscitur difformitas seu disconvenientia eorum objectivorum conceptuum, quorum unus de altero negatur, et consequenter in actu exercito cognoscitur difformitas inter formales

[222] *Disp. met.*, VIII 3, 18; 25. 288.
[223] *Disp. met., Index locupletissimus*, cap. XII, q. 1; 25, XXXVIII.
[224] *Disp. met.*, VIII 3, 18; 25, 288.

conceptus illorum objetorum, et virtute etiam cognoscitur conformitas, quam unusquisque eorum conceptuum habet cum suo objecto, Quando enim mens concipit hominem non esse leonem, implicite etiam cognoscit conceptum, quem de homine habet, non convenire leoni, sed unicuique proprium conceptum correspondere" [225].

d) Los conceptos formal y objetivo en el arte.

Para completar el pensamiento suareciano sobre el concepto objetivo es de importancia la *Disputación XXV* de la Metafísica, que trata sobre la causa ejemplar. Dice el Doctor Eximio que introduce esta cuestión en la Metafísica, a pesar de que Aristóteles no la trató, por el interés grande que tiene especialmente para el estudio de la causalidad. No analizaremos toda su doctrina, sino sólo los puntos necesarios para declarar la diferencia que establece entre el concepto formal y el concepto objetivo.

Después de distinguir, siguiendo a Séneca, entre ejemplar externo e interno, dice que trata del interno, o sea del que se halla en la mente, y añade:

"Ex his autem facile intelligere licet, in communi sequendo, ubi sit, et quid sit exemplar. Est enim mente seu intellectu... Solet autem in comuni ita describi: *Exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.* Ita D. Thomas, quaest. 2 de Verit., art. 1; et fere Seneca supra. Quia vero haec descriptio communis est externo exemplari, addere possumus esse formam mente conceptam, aut aliqui simile" [226].

En el proceso de la discusión no se hablará para nada más que de ideas y de conceptos que se hallan en la mente. Así plantea Suárez la cuestión:

"*Sitne exemplar objective tantum in mente.* Hinc vero suboritur gravis quaestio, quomodo intelligatur exemplar esse in intellectu, an subjetive seu formaliter, an objective tantum. Subjective dicitur esse quod inest intellectui, et informat illum, sive reipsa per veram inhaerentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per entitatem, ut in Deo. Objective autem dicitur esse quod cognoscitur, seu actu objicitur menti. Quae distinctio satis constat ex dictis supra disp. 2, sect. 1, de conceptu formali et objectivo. Unde quod in summa hic inquiritur, est, an exemplar sit tantum conceptus objectivus, an potius sit conceptus formalis" [227].

La conclusión que inmediatamente se desprende de estas palabras es la identidad entre el *esse obiective in intellectu* y el *concepto objetivo*.

Con esto podríamos dar por liquidada la cuestión del sitio donde hay que localizar el concepto objetivo. Para mayor abundamiento extractaremos todavía unos párrafos donde Suárez habla de las opiniones contrarias a la suya. Todas ellas coinciden en localizar el concepto objetivo en la mente, y se diferencian de Suárez en que éste niega que sólo el concepto objetivo sea la causa ejemplar, cosa que en las otras opiniones se afirma. Dentro de esta orientación general, de identificar la causa ejemplar con el concepto objetivo, se subdividen dichas opiniones en dos grupos:

---

225 *Disp met.*, VIII 6, 3; 25, 295.
226 *Disp. met.*, XXV 1, 3; 25, 900.
227 *L. c.*, n. 5.

"Est sententia satis communis, exemplar esse conceptum objetivum. Quae dupliciter intelligi potest: primo, quod sit objetivus conceptus ejusdem rei efficiendae per artem. seu (et in idem redit) quod sit eadem res, quae por artem facienda est, ut objective existens in mente artificis. Secundo, ut sit objectivus non ejusdem rei, sed alterius, ad cujus imitationem alia res facienda est" [228].

"Fundamenta hujus posterioris sententiae omitto... quatemus vero probant in communi ideam esse conceptum objectivum, eadem sunt cum fundamentis prioris sententiae" [229].

Todavía en otros párrafos añade Suárez que, según estos autores, la idea es el concepto objetivo, porque el ejemplar "est obiective in intellectu et non formaliter" [230]. La sentencia de Suárez se condensa en esta proposición:

"Dico primo: exemplar non est res objective cognita, seu obiective tantum existens in mente artificis" [231].

Es de advertir que Suárez niega que sólo el concepto objetivo sea idea ejemplar: Su tesis no es exclusiva.

Al aplicar su doctrina a la causa ejemplar humana, dice Suárez que las razones expuestas para las ideas divinas sirven también para las ideas humanas:

"Quapropter mihi semper displicuit eorum sententia, qui in hoc negotio aliter sentiendum putant de divinis quam de creatis exemplaribus, ut illa dicant esse posita in formali conceptu, haec in obiectivo, vel e converso" [232].

Difícilmente se puede expresar con más claridad que el concepto objetivo "*est aliquid in mente existens*". Para completar la exposición, copiaremos la proposición segunda, en la que manifiesta, una vez más, su pensamiento sobre el concepto formal o *subjetivo*, como le llama en otras ocasiones:

"Dico secundo: exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis ejus. Cum verbo inhaerendi hic utimur, quoniam nunc abstracte et in communi loquimur de exemplari, sive creato, sive increato, late intelligendum est sive per unionem et propriam inhaerentiam, sive per identitatem et simplicitatem" [233].

Esta proposición queda más precisada al fijar las cuatro funciones que competen a la causa ejemplar. La primera es determinar la acción externa del agente intelectual. Los irracionales se determinan por formas o cualidades naturales de su potencia cognoscitiva; los racionales por una forma que actúe su mente es decir, mediante la intelección. La segunda función consiste en dirigirle "per actualem mentis repraesentationem, quae est veluti quoddam lumen, quod praeit ostendens viam et modum, ac terminum operationis; hoc autem totum fit formaliter per ipsummet con-

228 *L. c.*, n. 6.
229 *L. c.*, n. 8.
230 *L. c.*, n. 9.
231 *L. c.*, n. 10.
232 *L. c.*, n. 17.
233 *L. c.*, n. 26. *Cf.* n. 5.

ceptum formalem mentis, et ob hanc causam res ipsa directe concepta non potest proprie dici exemplar; nam si illa res sit ipsamet, quae facienda est, et omnino eadem in individuo, non est illa quae dirigit, sed ad quam dirigitur actio medio exemplari; neque illa proprie imitanda proponitur, sed facienda; quod ut recte fiat, dirigitur actio per exemplar mente conceptum" [234].

La tercera función del ejemplar es ser regla de la verdad y propiedad con que se hace la obra de arte:

"Hoc autem proprie convenit conceptui formali; nam conceptus obiectivus, si sit omnino proprius et adaequatus rei faciendae, non distinguitur ab ipsamet re; idem autem non est mensura sui ipsius" [235].

La cuarta función es ser *principium cognitionis*:

"Id autem non est intelligendum de principio effectivo, quia, ut diximus, species intelligibilis non est proprie exemplar; ergo oportet intelligi de principio formali; nam, objectum praecise ut cognitum, seu ut teminativum, non dicitur proprie principium cognitionis, cum potius sit finis et terminus" [236].

En esta proposición Suárez defiende con intransigencia su criterio contra la doctrina de Cayetano. En la proposición tercera, en cambio, hace las máximas concesiones a los tomistas, que defienden que la causa ejemplar es concepto objetivo, es decir *obiectum quod*, que se debe mirar para la realización de la obra. Suárez concede que se la debe mirar, pero no porque sea causa ejemplar, sino como condición de ella:

"Dico ergo tertio: non est de ratione exemplaris, ut sic, non esse quantum ad esse ejus, quod sit actu et directe cognitum ut objectum quod; tamen ut causet, oportet ut aliquo modo cognoscatur, et quo perfectius fuerit cognitum, eo, caeteris paribus, perfectius causabit... Communiter enim dici solet de ratione exemplaris esse, ut sit actu cognitum, quia non videtur satis animaversum quod, sicut in fine distinguuntur illa duo, scilicet, esse ipsius finis per quod causat, et esse cognitum, quod est conditio necessaria ad causandum, ita in exemplari sunt haec duo distinguenda; nam esse cognitum, ut sic, quatenus dicitur de objecto directe cognito, cum sit sola extrinseca denominatio, non potest esse propria ratio constituens ipsum exemplar, nes potest esse in illo formale principium causandi" [237].

Suárez sigue desarrollando la comparación entre el *esse finis* correspondiente exactamente al objeto o concepto objetivo que es la *res denominata seu ipsum esse cognoscitur* y el *esse cognitum finis*, que corresponde al *esse cognitum quoad denominationem*, o sea el concepto formal:

"Praeterea, sicut de fine dicebamus, non movere ad appetendum secundum esse cognitum quoad denominationem (ut ita dicam), sed quoad rem denominatam, seu quoad ipsum esse quod cognoscitur, ita exemplar non dirigit ad efficiendum in effectu ipsum esse cognitum quoad denominationem, neque tale esse, quale est esse in cognitione; ergo exemplar in esse exemplaris non constituitur per esse cognitum ut sic" [238].

---

234 *L. c.*, n. 28.
235 *L. c.*, n. 29.
236 *L. c.*, n. 30.
237 *L. c.*, n. 31.
238 *L. c.*, n. 32.

En esta distinción entre el *esse cognitum quoad denominationem* (concepto formal) y el *esse cognitum quoad rem denominatam* (concepto objetivo), está a nuestro juicio la explicación definitiva del concepto objetivo. Para comprender la fuerza de la expresión suareciana no hay que olvidarse de que está discutiendo con los tomistas—mejor dicho, contra la opinión general—, que pone el concepto objetivo y la causa ejemplar en el *esse cognitum* del objeto, pero identificándolo con el mismo conocimiento del objeto.

Suárez niega esta identidad. Se trata de dos cosas distintas. El conocimiento en cuanto afecta al objeto denominado no es lo mismo que el conocimiento en cuanto denominación o acción del cognoscente, como no es lo mismo el golpe dado y el golpe recibido. Para Suárez el conocimiento afecta al objeto para que éste sea objeto conocido, sólo como una denominación extrínseca y como una condición de las acciones posteriores. Una cosa para ser objeto—"ut obiiciatur menti"—necesita como condición el ser conocida. Pero la entidad propiamente compete a la cosa por sí misma, no por el conocimiento ajeno.

Esto que ocurre con toda cosa se verifica también en la cosa que por ser conocida se halla en la mente de dos maneras: 1.ª Virtualmente en la especie impresa y actualmente en el fluir de la misma intelección. 2.ª Cuando la cosa mentalmente así conocida sea objeto de reflexión intelectual. Esto último es el concepto objetivo.

Por lo tanto, el concepto objetivo es la cosa presente a la inteligencia, cuando dicha cosa es reflejamente conocida o cognoscible. En la definición de la causa ejemplar o concepto formal entra, por lo tanto, *in obliquo*, el ser conocido o cognoscible, o sea el concepto objetivo, pero no como constitutivo intrínseco:

"Ergo idem est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac praecise ex eo quod cognoscitur, sed ex proprio et quasi intrinseco esse, quodcunque illud sit, quod vel cognoscitur, vel potest cognosci" [239].

Suárez niega que la cosa mental reflejamente conocida sea *formaliter* causa ejemplar y concepto formal [240]. Pero advierte expresamente que la causa ejemplar o concepto formal, para que tenga la causalidad ejemplar, por lo menos normalmente, ha de ser conocido *ut obiectum quod*. Esto sucede ante todo en Dios:

"Quia vero ejus scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum, qui intellectualiter repraesentat creaturas; quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinguendo illa duo, intelligimus, prius esse formalia ipsa exemplaria, et deinde cognosci, quae licet videatur esse reflexio quaedam, in Deo tamen propter summam simplicitatem et infinitatem illius actus, eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur" [241].

La reflexión sobre el propio acto cognoscitivo, que en Dios se da ne-

239 *L. c.*
240 *L. c.*, n. 33.
124 *L. c.*, n. 34.

cesariamente por la perfección infinita de su sabiduría, puede faltar en el hombre, muy especialmente en los actos más espontáneos y menos perfectos:

"Imo experientia videtur contrarium ostendi; nam qui scribit, aut aedificat, non semper est in illa actuali reflexione dum operatur" [242].

"Ad difficultatem ergo positam, alii concedunt necessariam esse cognitionem reflexam, per quam artifex respiciens ad exemplar, id est, ad conceptum directum, quem de re formavit, possit talem rem facere, qualem cogitatione concepit. Et ad experientiam respondent, hujusmodi internos actus non semper cadere sub experientiam; saepe enim intellectus comparat unam rem ad aliam, et non advertit se comparare; et ita etiam potest comparare suammet cognitionem et exemplar, ut per illud mensuret rem quae arte fit, quamvis non advertat se uti ea comparatione; si autem advertat, intelligere se id non facere sine reflexione super suam cognitionem. Et mihi quidem non displicet hoc, si solum intelligamus hanc reflexionem intervenire, quando artifex perfecto modo utitur suo exemplari ad commensurandam et definiendam formam, quam praebere debet suo effetui; et hoc plane videtur voluisse D. Thom. supra" [243].

A continuación añade una advertencia importante, y es que la *res facienda* o concepto objetivo, puede ser objeto de dos clases de reflexión: una formal, que es pasajera, y otra virtual o implícita, que es habitual y permanente:

"Addendum tamen existimo, non toto tempore quo durat operatio exterior procedens ab arte, necessariam esse illam reflexionem formalem; quod mihi quidem satis probare videtur experientia et ratio, quia ipsa directa repraesentatio, et quasi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam, sufficit ad dirigendam operationem. Tunc ergo non est necesse ut exemplar cognoscatur tanquam objectum quod, sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad objectum aliquo modo cognoscatur, ea tantum implicita et virtuali reflexione, quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cujus dicitur cognosci seipso ut quo, quamvis non cognoscatur ut quod. Et ideo dixi in conclusione, exemplar cognosci aliquo modo, eo tamen perfectius applicari ad suum opus, quo perfectius cognoscitur" [244].

Suárez es fiel a esta doctrina, que se halla constantemente en todas sus obras. La producción del efecto, si se hace en forma espontánea o necesaria, no necesita de conceptos objetivos ni de imágenes mentales. Lo instintivo y lo automático se hace sin reflexionar, aun cuando se trate de las mismas operaciones de la mente. Lo que sucede en las criaturas es pálido reflejo de las procesiones infinitamente perfectas y santas de la Trinidad. Por eso Suárez aplica también a ellas la teoría que acaba de exponer acerca de la causa ejemplar:

"Circa alterum, scilicet processionem, advertendum est, duobus modis posse imaginem procedere ab eo, cujus est imago. Primo tanquam ab exemplari cognito, Secundo tanquam a principio activo, id est, producente. Prior modus non habet locum in Verbo divino, quia per ipsummet actum cognoscendi, et per primum actum cognitionis paternae procedit. Neque ille modus est necessarius ad imaginem ut sic, ut patet in imagine naturali hominis, qualis filius est patris. Sed specialiter ille modus invenitur in imagine artificiali, et pertinet ad imperfectionem ejus, quia propria et libera causa-

---

242 *L. c.*, n. 36.
243 *L. c.*, n. 38.
244 *L. c.*, n. 39.

litate fit. Unde etiam participari potest ab imagine naturali, quae per intellectum libere fit, quo modo factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, Deus enim cognoscendo naturam suam itellectualem, voluit participationem illius homini imprimere, et sic fecit illum ad imaginem suam. Non est ergo hic modus procedendi necessarius ad rationem imaginis, sed prior sufficit, et necessarius est, et (seclusa imperfectione causalitatis) ad veram, et propriam imaginem naturalem. Constat autem hunc processionis modum convenire Verbo divino respectu Patris" [245].

CONCLUSIONES

1.ª El concepto formal es lo mismo que el verbo o la intelección. "Dicere mentaliter, producere verbum et efficere actum intelligendi idem valent" (*De Anima,* III, 5, 11).

2.ª Además de la intelección directa, hay otra refleja "qua intellectus revolvitur supra priorem cognitionem, vel supra obiectum eius secundum eas cognitiones vel denominationes, quaes ex cognitione accipit" (*Disp. met.,* VI, 6, 1).

3.ª El objeto conocido en la intelección directa o refleja queda permanentemente, como en germen, en la especie inteligible producida por dichos conocimientos directos y reflejos.

4.ª En el concepto formal directo o reflejo se puede conocer lo singular sensible directa y distintamente, mas no inmediatamente, sino por el "medium quo" de la especie, *per proprias species.* El entendimiento conoce lo singular en forma espiritual, es decir, después de abstraer la especie impresa de las condiciones materiales (*De Anima,* IV, 3, 10). La especie no es necesaria, "si contingat aliquando obiectum inmediater uniri potentiae, ut in beatis" (*De Anima,* III, 28; 3, 618).

5.ª La cosa presente *obiective* o *intentionaliter* en la mente es la misma que está o puede estar en el mundo exterior en estado físico. Por eso las notas conocidas por la mente *obiective* se pueden predicar de los objetos externos.

6.ª La cosa permanente (*virtualiter* en la especie inteligible, y *actu* como objeto del conocimiento reflejo) es *medium quod* y *medium in quo,* signo natural de la misma cosa, tal como se encuentra en el exterior físicamente.

7.ª Al objeto, presente intencionalmente y conocido o conocible reflejamente, le cuadra la definición suareciana de concepto objetivo.

8.ª No hay razones para afirmar que Suárez entiende también por concepto objetivo la imagen terminal de la intelección o el objeto tal como se halla en el exterior. El objeto externo sólo se puede conocer mediante la especie impresa. El concepto objetivo se conoce inmediatamente por ser la cosa tal como se halla en la mente bajo la denominación del concepto formal (*Disp. met.,* II, 1, 1). Tampoco coincide con el objeto formal (*De fide,* III, 3, 7).

E. ELORDUY, S. I.

Oña, octubre 1947.

---

[245] *De Trinitate,* IX 8, 8; 1, 745.

LA GNOSEOLOGIA DE LO UNIVERSAL EN EL DOCTOR EXIMIO Y LA DIFICULTAD CRITICISTA

I

Uno de los problemas que más preocuparon al hombre ha sido, lo es y lo será por mucho tiempo el problema del conocimiento. ¿Qué es conocer?, ¿qué conocemos?, ¿por qué y cómo conocemos?, han sido las preguntas que se han formulado siempre sobre este fenómeno humano que llamamos conocimiento. Hoy estas preguntas han adquirido una vasta complejidad que ha envuelto el hecho evidente del conocimiento en una nebulosa sin contornos ni articulaciones. ¿Es que al enfrentarnos con el hecho del conocimiento, nos hallamos ante la dificultad de lo evidente? Porque la evidencia humana tiene la meditable propiedad de oscurecerse apenas se intenta penetrar en el secreto de su luz.

Mas aunque el problema del conocimiento es tan antiguo como la misma filosofía, que empezó a existir con el hombre, no lo es, ciertamente, en todas sus modalidades y sus formas. Y así puede afirmarse que el conocimiento como teoría es antiguo y, como problema, el problema llamado específicamente crítico, es moderno. No es que pueda establecerse una línea rígidamente divisoria entre las diversas corrientes del pensamiento o entre los diversos períodos de desarrollo del mismo; pero creemos evidente que, aun a pesar del relativismo y del agnosticismo sofistas, primeras manifestaciones de un criticismo propiamente tal, no puede hablarse en toda la filosofía que precedió a Kant de una verdadera *preocupación crítica*, que se revelase con la extensión y profundidad con que se reveló modernamente y que se manifestase como la determinante específica de toda una época filosófica.

No vamos a detenernos en la exposición y estudio de esta *preocupación crítica;* pero sí la recordamos aquí, porque la historia de la filosofía crítica demuestra que esta preocupación, surgida de la dificultad de Kant, no está justificada, es decir, Kant hubiera tenido la solución del problema que planteaba si su atención al mundo filosófico que le precedió también hubiese sido más justa y severa.

No es este el momento de sumergirnos en la nebulosa kantiana para

intentar un resumen, mil veces hecho, de su organización y contextura [1]; ni nos es necesario para nuestro intento. Sólo nos basta presentarla para caer en la cuenta de la inmensa riqueza gnoseológica de la explicación que el Eximio da del difícil concepto universal.

El movimiento, iniciado por Descartes, culminaba en el racionalismo de Leibniz, cuyo ideal era la estructuración del conocimiento humano de una manera matemática. Este ideal de estructuración, al separar tan radicalmente el mundo de lo fenoménico y el mundo de lo "en sí", por una parte preparaba el gesto definitivo de Kant y, por otra parte, se ponía a un paso del aniquilamiento total del residuo realista aristotélico, que perseveraba en Descartes (teoría de las tres substancias), y que precisamente sostenía aún Leibniz (teoría de las mónadas). Kant cerraba una época y abría otra, y nos daba como término de la evolución de lo pasado y base de lo porvenir su idealismo trascendental.

Kant considera la filosofía fundamentalmente como teoría del conocimiento; por eso, antes que abordar el tema metafísico, es necesario analizar y filosofar sobre el conocimiento; esta es la novedad de su gesto filosófico; y en este supuesto, y considerando el juicio, su célula filosófica germinal, como mera función *lógica* (*razón pura*), se sitúa en el punto estratégico de la filosofía de su tiempo: el trivio donde se cruzaban las tres grandes corrientes del racionalismo de Leibniz, el "empirismo" de Hume y el matematicismo de Newton.

Se da una ciencia; el hecho es indiscutible, y una ciencia condensable en fórmulas matemáticas. La física y la matemática se encierran en una expresión exacta, fija e inmutable (Newton). Ahora bien: ¿qué clase de juicios constituyen esa ciencia?

Por un lado, no pueden ser las que Leibniz llamó verdades de razón (juicios analíticos). Tendríamos, filosofa Kant, una ciencia vana, tautológica, inútil. Esa ciencia así constituída nos haría incapaces de todo progreso y conquista y reduciría nuestro trabajo a una labor de pura disección, de pura autopsia conceptual.

Por otra parte, los juicios que componen esa ciencia no pueden ser los juicios ideados por Hume; la ciencia no puede estar constituída por meros enlaces casuales de hechos, enlaces de hábito y costumbre sin razón lógica (juicios sintéticos *a posteriori*); enlaces experimentales, concretos y contingentes, como toda experiencia que no pueden crear una ciencia universal y necesaria.

Luego la ciencia ha de formarse por otros juicios que ni sean analíticos, pues son inútiles por tautológicos, ni sintéticos *a posteriori*, que son inútiles por contingentes, Esos nuevos juicios han de ser universales y necesarios, por lo tanto, *a priori*, y no analíticos, por lo tanto, *sintéticos*. Nos hallamos, pues, ante el sintetismo apriorista de Kant. Estos juicios

[1] Véanse, por ejemplo, las magníficas exposiciones de S. VANNI-ROVIGHI: *Introduzione allo studio di Kant*, Marzorati, Milán; H. J. DE VLEERCHAUWER: *L'évolution de la pensée kantienne*, Alcan, París, 1939; M. GARCÍA MORENTE: *La Filosofía de Kant*, V. Suárez, Madrid. 1917; CH. SENTROUL: *Kant et Aristote*, Alcan, Paris, 1913, etc., etc.

se dan pues su existencia es un hecho en las ciencias físico-matemáticas. ¿Podrán darse también en el terreno filosófico-metafísico? ¿Qué condiciones han de concurrir para que tales juicios puedan efectivamente darse? A resolver esta pregunta tiende toda la filosofía de Kant.

Esta conocida teoría de los juicios, según Kant, encierra múltiples problemas; y el problema fundamental, formulado en el sintetismo aprioriista, es el problema de la verdad, la antinomia fundamental de *res* e *intellectus;* o, trasladando la antinomia al problema de la objetividad de la ciencia, el problema planteado es el problema de la síntesis de lo *universal* y lo *particular,* lo universal como necesario y lo particular como contingente. Creo que, expresándonos con una forma escolástica, nos hallamos ante la dificultad de los conceptos universales y su conjugación conceptual con la experiencia concreta. En resumen: Kant se encierra en el problema de los universales, y de su solución dependerá la definición de verdad, la esencia del conocimiento, la existencia y posibilidad de la metafísica y la compenetración de los conceptos con la sensación y experiencia; todo resuelto desde un puro conceptualismo agnóstico.

La teoría de los juicios sintéticos *a priori* es una fuga de la experiencia, por desconocimiento de la potencialidad de la experiencia y de la potencialidad del entendimiento.

Despojándonos de toda terminología criticista, la dificultad se podría formular así: es indudable que se dan juicios universales que ni son innatos ni proceden de la experiencia; ¿de dónde, pues, provienen?

La fuga de la experiencia concreta y contingente se inició en Kant con una importante conclusión de su famosa Disertación del año 1770, según la cual, la teoría del espacio y el tiempo como intuiciones puras, nos permite entrever la posibilidad de una verdadera ciencia, sin que sea necesario el conocimiento de la *cosa en sí;* una ciencia limitada, por lo tanto, al mundo fenoménico.

Antes de Kant, ya Galileo había iniciado la separación de lo singular y lo universal, negando inteligibilidad y no sensibilidad a las cualidades corpóreas, reduciéndolas a realidades puramente fisiológicas. Descartes se alejaba más, al hacerlas producto del sistema nervioso; eran realidades psíquicas, modos de la *res cogitans.* Prescindiendo de pasos y explicaciones intermedias, en Locke desaparecía ya el criterio de correspondencia entre una idea y la realidad exterior, y en Berkeley ya se confunden el problema de la naturaleza de las ideas y el problema de la naturaleza del mundo corpóreo.

En todo este proceso se prescindió de la potencia abstractiva del pensamiento según Aristóteles. Kant había invertido los términos del problema; no se trataba, para el de Königsberg, de un problema de abstracción, sino de un problema de inclusión. Aristóteles se había preguntado: ¿de dónde sacó las ideas universales que poseo?, y respondía: del singular. Kant, por el contrario, se preguntaba: ¿cómo meto en el singular las ideas universales que poseo? Y respondía = por la síntesis *a priori.*

Vamos a exponer la mente del Eximio en la abstracción de la idea universal. Su característica es su plegamiento a lo singular y lo contin-

gente, apurarlo gnoseológicamente, y de él abstraer lo universal. Ese contacto con lo singular, y esa potencia agotadora de su gnoseología le faltó a Kant, ametafísico; y gracias a él y a ella, el Eximio, genio esencialmente metafísico, llevó al grado de evolución más perfecto la doctrina del Estagirita.

II

La concepción suareciana del conocimiento parte de un importante supuesto metafísico, el *principio de individuación,* y lleva a una no menos importante tesis gnoseológica: el *conocimiento directo del singular material.* En ambos se funda la gnoseología del Doctor Eximio. Más aún, no es aventurado afirmar que tal gnoseología es la única que puede abordar el problema criteriológico de los universales, sin miedo de declinar ni hacia el sensismo ni hacia el idealismo. Porque en realidad, la Metafísica suareciana depura ontológicamente el ser por excelencia: el *individuo;* y fija en él, por medio de la *intuición intelectual,* la potencia cognoscitiva, que dará lastre realista y objetivo al conocimiento. La penetración metafísica del *individuo,* permite romper la coraza de lo fenoménico y ver la potencialidad del mismo ser que servirá de base objetiva a la formación de los conceptos universales. Por un lado, pues, la gnoseología del Eximio cae fuera del sensismo o nominalismo crítico; y por otro, lucha con positiva ventaja contra las exigencias del idealismo.

Toda gnoseología que, aunque llegue directamente al individuo, se estrella contra él, por fuerza ha de ser nominalista, y Occam es el primero y más conspicuo ejemplo; como toda gnoseología que se ciegue gnoseológicamente ante el individuo, o ha de ser idealista, o, aferrándose a un realismo de corte dogmático, luchará con positiva desventaja contra los ataques de todos los idealismos críticos.

De hecho, y es un argumento histórico en el que no vamos a detenernos, cual ha sido la concepción del *individuo,* tal ha sido la concepción de lo *universal;* la *unidad individual* es la razón de la *unidad universal;* ésta se conocerá por aquélla. La cuestión, pues, del principio de lo universal es correlativa de la cuestión del principio de lo individual [2].

Y, en efecto, las desconfianzas gnoseológicas sobre el individuo han creado concepciones o insuficientes o insostenibles en gnoseología. El tomismo, por ejemplo, parte de una radical desconfianza, o mejor, negación de la capacidad de la mente para conocer al individuo, y el capítulo principal de su gnoseología, los universales, queda sin suficiente legitimación crítica, y su objetividad es muy problemática. Si la inmaterialidad del entendimiento produce automáticamente la universalización, el individuo, nótese bien, *desconocido,* será una ocasión, pero el universal será producto del entendimiento desprovisto de intuición intelectual. Esto o es igual o muy parecido a lo que dijo Kant.

---

[2] Véase, por ejemplo, MARÉCHAL: *Le point...* Cah. V, c. 4, en donde se explica la teoría tomista de los universales por el principio de individuación.

Escoto, a su vez, tan *singularista* en Gnoseología, parte de igual desconfianza que el tomismo. La mente conoce el singular individuo, pero no por él, sino por razón del universal (su maravillosa *natura communis*) en el singular encerrada. Así el entendimiento será siempre primeramente la "facultas universalium".

Occam pecaba por defecto. Construyó un singular gnoseológicamente estéril e infecundo: cuanto existe es individuo, sin potencia radical para lo universal.

Suárez, en cambio, parte de un racional optimismo gnoseológico: la mente humana es apta para conocer y penetrar el individuo; y en éste, *en cuanto tal,* sorprender la raíz misma de la diferencia de los conceptos universales. Con esto parece que el Doctor Eximio resolvía con varios siglos de antelación la dificultad que había de dar origen al cristianismo de Kant. El filósofo de Könisberg, como ya indicamos, no veía en la experiencia el punto de arranque del conocimiento universal; la experiencia para él, como para Occam; era estéril e infecunda, sin potencialidad gnoseológica. Los conceptos universales, por lo tanto, de innegable existencia, al no provenir ni radicalmente de la experiencia, tenían que germinar en el sujeto mismo cognoscente por un mecanismo ciego y apriorístico. Advirtamos que para el tomismo la experiencia tiene un valor gnoseológico muy limitado e impotente; y recordemos que para Occam, contra lo que pudiera creerse, la experiencia, gnoseológicamente hablando, tiene un papel secundario y puramente ocasional en la génesis del conocimiento. Suárez, por el contrario, halla en el individuo concreto, limitado, experimental, la raíz de la objetividad epistemológica de los conceptos universales. Por lo tanto, exactamente hablando, el Doctor Eximio, está radicalmente imposibilitado de comprender el problema criticista; para Suárez no se trata de unir lo universal y lo singular; sino simplemente de sacar el uno del otro.

Es, pues, de suma importancia exponer este punto fundamental de la gnoseología suareciana, punto que toca en lo vivo de la cuestión y la dificultad criticista.

* * *

En el océano de opiniones, imprecisas unas, falsas otras, insuficientes las más, el Eximio no solamente por exclusión, sino por positivas razones, sostiene que el principio ontológico de individuación es la *substancia singular por sí misma,* sin necesidad de ningún otro principio *fuera de su propia entidad,* o de *los principios intrínsecos* de que esa misma entidad conste.

Ahora bien; cabe preguntarse: el entendimiento humano, ¿se detiene en ese individuo?; ¿no ve en él nada que tienda a sobrepasarle? La coraza metafísica del principio de individuación, ¿no deja resquicios gnoseológicos que permitan, sin perder su contacto, mirar a horizontes gnoseológicamente más extensos y universales?

La importancia de estas preguntas es evidente, como es evidente la necesidad de buscar una solución en el *ser gnoseológico* por excelencia: el ser singular y concreto no analógica, sino directamente conocido. El

ser abstractamente considerado es como *instrumento gnoseológico*, una noción perfectamente inútil, en la que no podemos apoyarnos sólidamente en orden a una solución positiva de la cuestión crítica. El *ser gnoseológico* es un ser *concreto* en su *realidad existente*. Sin él la valoración gnoseológica del conocimiento se hace totalmente imposible. Y con él, por el contrario, todo conocimiento, y principalmente el universal, es objetivo; en él se funda, en ese ser halla el lastre cognoscitivo, que le habilita como instrumento científico.

A) Potencialidad gnoseológica del individuo.

Cuando existe este individuo, singular, es *numéricamente uno*. Mas la escolástica descubre una ulterior unidad que, encerrándose indudablemente en la unidad numérica, en cierto modo la rebasa y supera: *la unidad esencial o formal*, pues los hombres A, B, C, aunque material y numéricamente sean distintos, no puede negarse que son o pertenecen a una misma esencia y naturaleza.

Prescindiendo de las exageraciones de Escoto, que consideraba esta unidad esencial, como formalmente existente en cada individuo, como formalmente una, y como formalmente inmultiplicada, planteando así la raíz ontológica de su realismo crítico exagerado [3], indiquemos que Suárez admite la posición tomista en general. A Occam ni puede mencionársele, pues considera la unidad esencial como una ficción maravillosa, si se quiere, de la mente: "*post mentis operationem*".

Procedamos, para más claridad, por divisiones parciales del tema Según el Eximio:

a) Existe en las cosas numéricamente individuas una *unidad formal*, que, como tal, conviene a cada esencia o naturaleza individualmente considerada. Tesis general admitida por toda la escuela, y nótese cómo advierte el mismo Suárez, que ambas unidades existen *realmente* y no son creación de la mente [4].

b) Ambas unidades reales, numeral y formal, sólo admiten entre sí una distinción de razón; ni puede suponerse que se dé entre ellas cualquier clase de distinción real, aunque sea la distinción "ex natura rei", pues la naturaleza como tal no existe sino *en los individuos* o substancias primeras [5].

---

[3] DM. VI, 1, 2.

[4] "... dicendum est primo dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiæ seu naturæ. In hoc omnes conveniunt... quia cum unitas dicat carentiam divisionis, quot sunt divisionum genera, tot poterunt esse unitatum; sed in rebus est divisio materialis et formalis, seu entitativa et essentialis; ergo similiter erit unitas formalis præter materialem... et utramque unitatem habet in re ipsa, non per mentis cogitationem". DM. VI, 1, 8.

[5] "Secundo dicendum est, hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali ... Unde dico tertio: hæ unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei... ipsa natura, licet a nobis secundum se considerari possit, id est, secundum ea quæ illi ex se conveniunt, ut ratione præscinditur in individuis, tamen huiusmodi natura non est verum ens nisi in individuis " DM. VI, 1, 9-10.

c) Por lo tanto, esa unidad formal, tal y como antes de cualquier operación de la mente existe en los individuos, no es común a los diversos individuos en quienes se da, sino que está realmente multiplicada en los mismos; y así realmente se dan tantas unidades formales cuantos sean los individuos [6].

La unidad formal es, pues, una propiedad esencial a la naturaleza en sí misma considerada, inherente a ella; propiedad más inmediata e intrínseca que la unidad numérica, pues mientras la naturaleza puede considerarse en absoluto separada de la unidad individual o numérica, no hay posibilidad de considerarla separada de la unidad formal. Yo puedo pensar en el "hombre" sin que ese "hombre" sea A, B, C...; pero ese "hombre" en que pienso es algo ideológicamente compacto, uno, indiviso.

Consecuencias gnoseológicas.

El Eximio ha elaborado la célula germinal de una gnoseología objetiva. El ser origen del conocimiento encierra en su singularidad concreta y limitada el germen de la potencialidad misma del conocimiento.

Con lo dicho, el mismo Suárez lo indica, no se ha creado el absurdo de una naturaleza *común* y real. Pero sí es verdad innegable que cuanto existe es, antes de cualquier intervención de nuestra mente, singular y numérico; no es menos cierto que varios individuos pertenecientes a una misma naturaleza, sin que esa naturaleza sea una realmente, dan pie, sin embargo, para que la mente los agrupe en un todo, no arbitrariamente, sino por imposición de la realidad de la naturaleza, individualizada y multiplicada en cada uno de los singulares.

La *unidad formal,* pues, es algo *real, objetivo, extramental;* pues los hombres A, B, C... no pertenecen a una naturaleza por una exigencia sujetiva de mi mente, sino porque independientemente de mí, ellos realmente son hombres, pertenecen a una naturaleza, la humana.

Mas esto no es decir que la *comunidad* que se atribuye a esa unidad formal sea igualmente real y objetiva. Tal *comunidad* o *comunicabilidad,* hablando exactamente, sólo existe en mi mente, pues en las cosas no existe ni puede existir una unidad *común,* si no es fundamentalmente. La unidad formal es, si se quiere, una *comunidad* virtual o potencial, o en otros términos, en las cosas singulares se da una *semejanza* entre las diversas unidades formales; y apoyado en esa semejanza puede el entendimiento atribuir por obra suya la comunidad a la naturaleza por él concebida. Pero advierte Suárez, para borrar toda posibilidad de poder interpretarlo en un sentido realista exagerado, que esa *semejanza,* base de la operación de la mente, no es propiamente una *unidad,* sino una pura relación o conveniente, simplemente la *coexistencia* de los diversos individuos [7].

---

[6] "Ex his concluditur quarto, hanc unitatem formalem prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individuis, sed in tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua." DM. VI, 1, 11.

[7] "... quamvis unumquodque individuum a parte rei sit formaliter unum absque

Conviene hacer notar que una de las características de la filosofía del conocimiento del Doctor Eximio es la colaboración íntima de objeto y potencia cognoscitiva; Suárez tiende a enfrentar a ambos, eliminando los intermedios necesarios, para que de ellos brote el conocimiento. Cuanto, pues, en el mundo cognoscitivo se obtenga, ha de hallarse formal o virtualmente en el primer *contacto cognoscitivo* del objeto con la potencia. No existen otras fuentes de conocimiento para el hombre.

Mas, como también hemos observado ya, la potencia se presenta con una potencialidad cognoscitiva poderosa; en la mente del Eximio, la mente no es una estéril registradora de la experiencia pura, incapaz de deducir y únicamente apta para formular las estadísticas de la experiencia.

Ahora vemos que el ser se presenta cognoscitivamente, con una potencialidad paralela. El ser, con su potencialidad ontológica es causa de la realización de toda la fuerza cognoscitiva de la potencia. De esta manera el Doctor Eximio crea el equilibrio noético, dentro del dualismo noético de la Escolástica. Este equilibrio da lugar a que el concepto más difícil de la gnoseología, el concepto universal, quede centrado en un *realismo medio*, ni descentrándose ontológicamente, encerrándose en el objeto, ni tampoco haciendo responsable de él al mecanismo de la sola potencia, con peligro de interpretaciones sujetivas [8]

Lo singular y lo universal.

Con lo dicho puede ya el Eximio formular la siguiente proposición, que choca directa e inmediatamente con la tesis central del nominalismo: "*Gnoseológicamente hablando en todo singular hay algo más que el singular mismo*" [9].

Suárez cita expresamente a Occam y a los nominalistas como adversarios de esta proposición (DM. VI, 2, 1). Sin embargo, después de registrar y aprobar la refutación de Fonseca, el Eximio niega llana y simplemente a Occam y los nominalistas toda beligerancia en la discusión: "Los argumentos de los nominalistas—dice—nada prueban en absoluto

---

mentis cogitatione, tamen plura individua quæ dicuntur esse eiusdem naturæ, non esse unum quid vera unitate, quæ sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum... Alium esse loqui de unitate formali, aliud de communitate eiusdem unitatis; nam unitas est in rebus... communitas autem proprie non est in rebus; sed est in rebus singularibus quædam similitudo in suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas quam intellectus attribuere potest tali naturæ ut a se conceptæ, quæ similitudo non est proprie unitas, quia non dicit indivisionem... sed solum convenientiam, seu relationem, aut coexistentiam utriusque". DM. VI, 1, 12.

[8] No olvidemos que nos fijamos preferentemente en el aspecto criteriológico del problema. Todos los grandes Doctores de la Escolástica han hecho delicadísimos análisis del ser y del individuo. Lo que quizá no hicieron es aplicar todos esos análisis a crear una teoría del conocimiento, de la manera como los aplicó el Eximio. La razón de esa inaplicabilidad está en la centralísima cuestión del conocimiento directo del singular, defendida de una manera total y plena entre los grandes escolásticos sólo por el Eximio.

[9] "Principio statuendum est, quas nos universales et communes denominamus reales esse et in rebus ipsis vere existere." DM. VI, 2, 1.

contra la verdad de que las naturalezas que llamamos universales se hallan en los singulares y de que los mismos singulares tienen en sí algo en que todos coinciden o por lo que son semejantes, y algo también por lo que se diferencian y distinguen."

Y añade (ibid.) su censura definitiva del nominalismo, por la que queda el Eximio lejos de toda sospecha: "Por consiguiente, falsamente niegan que puedan darse en las cosas reales demostraciones o definiciones, pues las ciencias no son de los puros nombres o de nuestros conceptos formales, sino que tratan directamente de la realidad en sí o de nuestros conceptos objetivos. Por lo tanto, aun cuando la denominación de universalidad provenga de los conceptos a las cosas, con todo las cosas así denominadas son reales y realmente existentes."

El texto, que ha causado escándalo a muchos escolásticos, pone sencillamente al Doctor Eximio a una distancia polar del Nominalismo. Mas dejando esta cuestión y limitándonos directamente al tema, se advierte el empeño tenaz y perseverante de nuestro filósofo de tener siempre contacto con la realidad; el singular, la cosa real, es la piedra de toque de la marcha del pensamiento, al que así se le corta en raíz todo conato de arbitrariedad gnoseológica, o sea de sujetivismo puro. Sin la tesis del conocimiento directo del singular, el Eximio no hubiese dado un paso en gnoseología.

Ni se crea que se trata de una sugerencia nuestra. Suárez tiene sumo empeño en no desligar lo universal de lo singular; a ambos los ata fuertemente; y si la mente construye algo ha de ser exclusivamente en fuerza de los elementos interpretativos que el singular conocido le ofrece:

"Hemos de suponer—dice—que las cosas o naturalezas que nosotros llamamos universales no están realmente separadas de las cosas singulares... encierra una evidente imposibilidad que exista el hombre aislado y separado de todos los hombres singulares y que sea un universal respecto de todos ellos... y en este sentido se dice que los universales no están separados, a saber, en cuanto que no son cosas realmente distintas de los singulares, ni tienen entidad propia, y una unidad real distinta de los singulares..." [10].

El universal queda, pues, densificado por el singular, por el ser real. Separarlo del singular es hacer un *monstruo* gnoseológico ("idearum monstra confingere", id.), que además de ser imposible, es gnoseológicamente inútil ("impossibilia et inutilia prorsus... neque ad scientiam neque ad definitiones tradendas..." id.). Y la razón la indica el mismo Doctor Eximio en su concisa y definitiva refutación de Occam:

"quia scientiæ non sunt de nominibus... sed directe de rebus" (DM. VI, 2, 1).

---

10 "... Supponendum est has res vel naturas quas nos denominamus universales, non esse realiter separatas a rebus singularibus... apertam involvit repugnantiam quod exsistat homo... ab omnibus singularibus hominibus separatus, et sit universalis respectu omnium illorum... hoc sensu dicuntur universalia non esse separata, quia non sunt res realiter distinctæ a singularibus, neque habet propriam entitatem, et realem unitatem distinctam ab illis ..." DM. VI, 2, 2.

B) La unidad universal.

Pero demos un paso más: el verdadero problema crítico es el *unum universale*. ¿Son idénticos el *unum formale* y el *unum universale*?

Desde luego, hay que partir de un principio claro, dice Suárez, que puede enunciarse en esta proposición trimembre:

1. *Existen naturalezas que con razón llamamos universales;*
2. *Esas naturalezas no son una ficción de la mente;*
3. *Ni tampoco se hallan separadas de las cosas singulares* [11].

Este principio es evidente para el Doctor Eximio, tanto que intenta una explicación benigna tanto del realismo exagerado de Platón, como del nihilismo gnoseológico de Occam. Sobre el primero admite la sospecha de una falsa interpretación por parte de Aristóteles [12]; y sobre Occam y los Nominales, como acabamos de indicar, sencillamente dice lo suficiente para quitarles importancia y derecho de discusión.

Suárez, pues, explícita y claramente niega todo contacto suyo con el Nominalismo.

Presupuestos estos principios, queda la gran cuestión: *la naturaleza que denominamos universal, aunque se halle en las cosas singulares, ¿tiene la unidad suficiente para poderse llamar universal, de manera que no sólo la naturaleza universal, sino la universalidad misma, se halle en los singulares?* [13].

Rechaza absolutamente el Eximio la *universalitas in actu;* no así una *universalitas in potentia*, pues tal universalidad no es otra cosa que el fundamento objetivo del singular para que sobre él construya la mente la universalidad del concepto [14].

Mas nos encontramos aquí con una nueva censura hecha por el Eximio contra el Nominalismo, prueba evidente de que en cuestiones nominalistas no andaba nuestro filósofo a ciegas. Después de exponer las razones que pudieran traerse en defensa de una verdadera "universalitas in actu", añade, como una confirmación total de las mismas: "de otra manera no podremos evitar el caer en la doctrina de los Nominales, que niegan el que en las cosas existan las naturalezas universales, sino que existen sólo las cosas singulares, porque ni la naturaleza no tiene en la realidad ninguna universalidad, ni se distingue "ex natura rei" de los individuos, no se ve qué cosa pueda corresponder inmediatamente

---

11 DM. VI, 2, 1-2.

12 DM. VI, 2, 3.

13 "Quæstio superet an natura quæ universalis denominatur, quamvis sit in rebus singularibus, nihilominus ex se habeat sufficientem unitatem ob quam universalis denominatur ita ut non solum natura universalis, sed etiam universalitas eius in rebus sit." DM. VI, 2, 4.

14 DM. VI, 2, 4-6. Suárez, de la misma manera que intenta defender a Platón, y aun a Occam, intenta defender a Escoto; y así como al *Venerabilis Inceptor* puede defendérsele entendiéndole como si hablase de la *universalitas in actu*, al *Doctor Subtilis* podría defendérsele interpretándolo como si hablase de la *universalitas in potentia*. (DM. VI, 5, 1.) Con todo, reconoce que los pasajes del Subtilis son muy oscuros (id.).

en la realidad a los términos comunes o a sus conceptos, fuera de los mismos singulares, que es lo que enseñan los nominales y consiguientemente no podría darse una ciencia de las cosas comunes, sino de las voces, como ellos pretenden" [15].

La respuesta del Eximio a esta argumentación nominalista supone toda su explicación del concepto universal, explicación no comprendida por los Nominales ("quod non satis adverterunt Nominales", DM., VI, 5, 3). Por lo demás, en la respuesta se limita exclusivamente a recordar su explicación, sin dar mayor importancia a la dificultad presentada por el Nominalismo (l. c.).

No es menos taxativo el Eximio en rechazar la teoría de Fonseca, que admitía en la naturaleza universal una unidad de precisión fuera de la unidad numérica del individuo, y anterior a toda intervención de la mente. Tal explicación, además de ser completamente contraria a la doctrina del Angélico, se le hace al Eximio incomprensible [16]. La posición de Fonseca es una modalidad de la de Escoto, y por lo tanto Suárez ha de rechazarla (DM., VI, 2, 4).

Por su parte el Eximio se atiene a la sentencia común: la naturaleza se hace *actu* universal por obra exclusiva del entendimiento, siempre que preceda un fundamento ontológico en el objeto real, por el cual fundamento pueda decirse con verdad lógica que aquella naturaleza es potencialmente universal (DM., VI, 2, 8).

Una determinación más concreta de este fundamento real nos la da el Eximio precisamente al responder a los Nominales, indicando que ese fundamento se escapó *necesariamente* al virtuosismo dialéctico de los discípulos de Ockam:

"... todos aquellos atributos—dice Suárez—se refieren de alguna manera al orden intelectual, pues se fundan en las mismas cosas, no porque en ellas tenga la naturaleza alguna universalidad, sino porque en los individuos existe una conveniencia o semejanza de esencia y propiedades esenciales con la intrínseca conexión que entre sí tienen propiedades y esencia, y por eso se pueden abstraer los conceptos comunes objetivos, etc., etc." (DM., VI, 5, 3).

---

15 "Quia alias vix possumus vitare quin incidamus in opinionem Nominalium, qui negant in rebus esse naturas universales, sed solum res singulares, quia si natura in re nullam habet universalitatem, nec distinguitur ex natura rei ab individuis... non apparet quid possit in rebus immediate correspondere terminis communibus aut conceptibus eorum præter ipsa singularia, quod Nominales docent, et consequenter non poterit esse scientia de rebus communibus, sed solum de vocibus, ut iidem contendunt." DM. VI, 2, 6.

Insistimos en ésta, que podemos llamar "profesión de fe antinominalista del Eximio", cuya elemental consideración hubiera librado a ciertos autores modernos de caer en la inconsideración crítica y científica de apellidar al Eximio "nominalista".

16 "Hæc sententia probari mihi non potest, nam ut omittam esse plane contrariam D. Thom. ... non satis intelligo qualis possit esse unitas quæ conveniat naturæ ante intellectum, et tamen numquam possit illi convenire in inferioribus seu in singularibus existenti..." DM. VI, 2, 3 y 6, 7; "pene singularis et nova mihi visa est". DM. VI, 3, 1.

Explicación del Eximio.

El mismo Suárez nos da la división de la materia. Su teoría, en efecto, puede concretarse en los tres capítulos generales siguientes:

1. Diferencias entre la unidad universal y la formal.
2. Explicación de la multiplicidad en la unidad universal e imposibilidad de una universalidad en el singular [17].
3. Abstracción y concepto universal.

1. *La unidad formal y universal.*—Son, ciertamente, dos unidades distintas:

a) La *unidad formal* conviene al singular *en cuanto singular;* la *unidad universal* no conviene al singular *en cuanto tal.*

b) Por lo tanto, la *unidad formal* se multiplica tanto cuantos sean los singulares; mientras que la *unidad universal* no se multiplica en los singulares, antes bien, los unifica en el "*unum universale*".

c) La *unidad formal* indica exclusivamente la *indivisión esencial* del singular uno; por el contrario, la *unidad universal* indica intrínsecamente la *indivisión de varios singulares,* en *una* razón que por abarcarlos a todos se llama *universal.*

Luego para la formación del concepto universal es necesaria una unidad superior a la unidad formal; pues ésta por sí sola es insuficiente, *aunque es el fundamento necesario e imprescindible de aquélla* [18].

Por lo tanto, si consideramos las tres unidades: *numérica, formal* y *universal,* con relación al *singular,* tendremos:

La unidad numérica lo incluye esencialmente.

La unidad formal prescinde de él.

La unidad universal lo excluye esencialmente.

Ni se puede objetar que la realidad es una o numérica o formalmente. La dificultad tendría valor si la unidad universal fuese una unidad antecedente a la actividad de la mente [19]. Mas no es así.

En la realidad, dice Suarez, no puede ni concebirse otra unidad que no sea o formal o numeral. La unidad universal ni es real, es decir, extramental, ni existe en los singulares, ni es anterior a la intervención de la mente.

Pero arguyendo desde otro punto de vista, ¿no se da en los singula-

---

[17] DM. VI, 2, 9.

[18] "Unitas formalis per se sola non sufficit ad unitatem, quam requirit natura universalis, ut universalis est ac denominatur, sed requiritur maior aliqua unitas... quia unitas rei universalis ut universalis est, talis esse debet ut sit illi propria, et rei singulari ut singularis est, convenire non possit; sed unitas formalis non est huiusmodio... Secundo probatur, quia unitas formalis multiplicatur in individuis cum ipsa natura; sed unitas, quæ est propria naturæ universalis ut universalis est non potest multiplicari in inferioribus, nam potius illa sunt unum sub ea ratione... Unde... tertio quia unitas formalis solum dicit formalem seu essentialem indivisionem illius rei, quæ sic una denominatur... at vero unitas universalis dicit intrinsece indivisionem plurium in ea re vel ratione quæ una universaliter denominatur... Quanquam ergo unitas formalis prærequiratur ad unitatem universalis et sit fundamentum eius, non tamen est per se sufficiens, sed aliquid ultra illam addit unitas universalis." DM. VI, 2, 10.

[19] DM. VI, 3, 11.

res realmente una verdadera unidad distinta de la formal y numérica? Porque en los individuos, además de la unidad formal por la que la naturaleza humana, por ejemplo, se dice y es esencialmente una; parece darse otra unidad, por la cual decimos que todas las naturalezas humanas tienen la misma unidad formal, por cuya razón se encierran en una misma definición y todos los hombres se dicen pertenecer a una misma naturaleza.

No se trata de una verdadera unidad, sino de una simple semejanza: "Nada hay verdaderamente uno e indiviso en sí extramentalmente en esta y en aquella naturaleza humana, sino que solamente hay algo, del cual algo semejante existe en otra naturaleza; esto no constituye una unidad real o semejanza. Por consiguiente, varias cosas sólo puede llamárselas de la misma naturaleza, es decir, de semejante naturaleza; de donde esta identidad, como de hecho se da entre cosas distintas, no puede ser realmente otra cosa que la semejanza, razón por la cual se dice que tienen la misma definición, fundamentalmente por dicha semejanza, formalmente por obra de la razón..." (DM. VI, 3, 13).

Advierte Suárez que esta semejanza fundamental, raíz de la unidad, basta entenderla en un sentido potencial y no actual, o sea basta que aun existiendo un sólo individuo, sean posibles simplemente otros como él para que podamos, fundados en esa semejanza potencial, formar el concepto universal [20].

2. *Multiplicabilidad de la unidad universal.*—Suárez, penetrando aún más en la esencia del concepto, se pregunta: "¿En qué consiste esta multiplicabilidad de la unidad universal? Esquematicemos su doctrina:

a) *Esa multiplicabilidad* (*aptitudo ut sit in multis*), *no es nada real existente en el singular.*

Esta proposición parece evidente y sólo pueden rechazarla los que admiten un universal distinto *ex natura rei* del individuo. Por lo demás, nada hay existente que no sea singular e individuo; y, por lo tanto, antes que esa tendencia a la multiplicidad, lo que se da en el singular es repugnancia a la misma. La naturaleza común, contraída en un individuo concreto A, no es en nada distinta ni del individuo ni de la diferencia contrayente; tanto, que no es posible que la naturaleza humana individualizada en Sócrates, por ejemplo, pierda realmente esa individualización para tomar la de Platón.

Además, esta *exigencia de multiplicabilidad* no puede darse sin una real indiferencia, la cual no se da en el individuo. La naturaleza común, individualizada en A, de tal manera queda determinada, que no pueda exigir ni potencialmente ser determinada por B, C...

La razón de esto está en que la naturaleza común no existe en los individuos si no es *por identidad;* y lo que está identificado con un individuo no puede realmente identificarse con otros" [21].

---

[20] DM. VI, 3, 14-15.

[21] "Aptitudo naturæ communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturæ prout a parte rei existit." DM. VI, 4, 2-5.

b) La exigencia de multiplicabilidad no es una propiedad que convenga a la naturaleza común antes de la intervención de la mente.

Se trata de una consecuencia, pues excluída la unidad precisiva de la naturaleza común [22], la naturaleza común no existe sino individualizada, y tal exigencia, no pudiendo darse en el individuo, ha de darse prescindiendo de toda contracción; y como esa precisión no la tiene la naturaleza por sí misma, sino por obra del entendimiento, se sigue que sólo después de la intervención de éste y no antes podamos concebir en la naturaleza común esa exigencia [23].

c) *Tal exigencia es cierta indiferencia o no-repugnancia, que teniendo un fundamento en la naturaleza en sí considerada, no se da actualmente sino en cuanto esa naturaleza se somete a la abstracción del entendimiento.*

Expliquemos esta proposición. Ante todo no ha de concebirse esta indiferencia (o no-repugnancia) como consecuencia de su unidad formal. Esto sería completamente erróneo; en ese caso la indiferencia sería inseparable de la unidad formal, y por consiguiente la naturaleza realmente existente tendría dicha indiferencia. La consecuencia es absurda, pues la naturaleza *individualizada* de tal manera intrínseca e idénticamente se halla en el singular individuo, que carece aun radicalmente de toda posibilidad de multiplicabilidad.

Admite la proposición un sentido verdadero, y es por fuerza de una precisión de la mente sobre la unidad formal, es decir, si consideramos la unidad formal separada mentalmente de su realización objetiva, hallaremos que no impide tal multiplicabilidad.

De aquí se siguen dos importantes conclusiones:

1.ª Que la razón de multiplicabilidad (*aptitudo ad plura*) *se funda en la misma unidad formal,* que como tal no exige ser individual; y así con perfecta verdad lógica podemos decir que la naturaleza realmente existente tiene esta aptitud o no-repugnancia; porque es verdad que aun en el individuo la naturaleza no es comunicable, no por razón de la unidad formal, sino por razón de la unidad numérica. La individuación es la que frena esa exigencia, no la unidad de esencia;

2.ª Que esta exigencia necesaria para el concepto universal no puede darse formalmente en la naturaleza común *como existente realmente.* Porque si la individuación frena aun *radicalmente* esa exigencia, mucho más frenará la realización *formal* de la misma. Además, todo lo que existe está necesariamente y absolutamente determinado a lo individuo y concreto; carece, pues, de sentido hablar de una determinación (indiferencia) [24].

---

[22] Suárez dedica toda la sección III, de la Disp. VI, a rebatir la unidad precisiva ideada por Fonseca.

[23] "Aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturæ communi secundum se ante operationem intellectus..." DM. VI, 4, 6-9.

[24] "Aptitudo naturæ communis ut sit in multis solum est indifferentia quædam seu non repugnantia, quæ fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus... Duobus modis intelligi potest, hanc indifferentiam convenire naturæ secundum se. Primo quod ipsa non repugnantia

Raíz última de la comunicabilidad.

Y llegamos al verdadero *nervio gnoseológico* de la teoría del Eximio, razón última de la tesis central suareciana: el conocimiento directo del singular.

Suárez parte de una dificultad que él mismo se plantea: el que varios individuos puedan multiplicarse dentro de una misma especie, ¿no es algo independiente del entendimiento y dependiente exclusivamente de la misma naturaleza? Parece evidente que el que la naturaleza sea multiplicable en los individuos A, B, C, es algo suyo propio, y no algo elaborado por mi mente [25].

El Eximio responde con la doctrina ya expuesta. Lo que la dificultad demuestra es que hay que tener un contacto cognoscitivo con la realidad; y ese contacto, razón de la objetividad de nuestro conocimiento, se obtiene suficientemente con el fundamento de esa multiplicabilidad, fundamento realmente existente en los singulares (id.). Pero penetrando más profundamente en la razón de esa aptitud y exigencia, o mejor, en la propiedad ontológica de la naturaleza que fundamenta esa misma aptitud, escribe estas líneas, que juzgamos importantísimas:

"Esta propiedad no es una aptitud de la naturaleza común *ut sic*, como si fuese una potencia actuable por varias diferencias; es solamente una perfección y limitación de tal naturaleza. Por donde esta propiedad, fundamento de esta indiferencia o no-repugnancia, no solamente puede concebirse en la naturaleza común, sino también en los mismos individuos en cuanto tales... Así, pues, se comprende perfectamente... que tal fundamento no es una positiva aptitud de la misma cosa..., sino su misma limitación y condición. Por fin se comprende que este fundamento de indiferencia... no haya que imaginarlo solamente en la naturaleza común en sí considerada, sino en los mismos singulares; porque aun cuando en cada individuo esté la naturaleza determinada en él solo, con todo de tal manera es en aquel individuo determinado, que no repugna pueda estar en otro semejante, o más exactamente, que pueda darse otra naturaleza semejante en otro individuo; y esto basta para fundamento de la indiferencia" [26].

---

per se conveniat naturæ ex vi suæ unitatis formalis. Et hic sensus est falsus... Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet quod natura ex vi unitatis suæ formalis præcise sumptæ non habet repugnantiam ut sit in multis. Et hic sensus est verus. Ex quo facile patet conclusio... nam in primis fundatur talis non repugnantia sic explicata in ipsamet unitate formali, quæ ex se individua non est, et hoc modo dici potest natura, etiam in re existens habere hanc non repugnantiam, quia etiam in re ipsa non est incommunicabilis ex vi unitatis formalis suæ, sed ex vi unitatis individualis... Et hinc confirmatur... hanc aptitudinem... non convenire naturæ communi prout existenti a parte rei, quatemus ad rationem universalis necessaria est..." DM. VI, 4, 10 11; id. 5, 1-2.

[25] DM. VI, 4, 12.

[26] "Hæc autem proprietas non est aliqua aptitudo naturæ communis ut sic... sed est solum talis perfectio et limitatio huiusmodi naturæ.

"Unde hæc proprietas, quæ fundat hanc indifferentiam seu non repugnantiam, non solum in natura communi et præcisa intelligi potest, sed etiam in ipsis individuis, ut talia sunt... Sic ergo recte intelligitur... tale fundamentum non esse positivam ali-

A la luz de estas palabras del Eximio, se ve la trascendencia de su tesis fundamental gnoseológica: el conocimiento directo del singular. Suárez halla en el singular toda la potencialidad necesaria para el concepto universal, de él en alguna manera lo saca, y de él con perfecta propiedad lógica lo predica. El singular *directamente conocido* es el eje de la gnoseología suareciana, y en el singular, con sus limitaciones, encuentra nuestro filósofo la raíz última de la solución a la dificultad que cerró el camino a Kant. En la mente del Eximio se había fijado inconmoviblemente este principio de gnoseología: "*Quien no llegue al singular y cognoscitivamente no le agote en su ser y dimensiones, no puede construir un sistema científico sobre el conocimiento*", y modernamente añadiríamos: *no puede luchar eficazmente contra Kant y el idealismo.*

Porque si del singular, en el primer rompimiento cognoscitivo hacia el ser (único primer paso que, en definitiva, es el único que interesa a la Gnoseología), no conozco *nada* ¿qué puedo deducir de ahí?; y si a su vez me encuentro con el que podríamos llamar "contrabando gnoseológico" de los conceptos universales, ¿qué responderemos si tenemos la audacia de preguntarnos algo sobre ellos? No quedan sino las siguientes soluciones:

o negar tales conceptos (Occam),
o darles existencia real extramental (Platón),
o darles existencia real intraindividual (Escoto),
o hacerlos brotar mecánicamente por actividad mental (Kant, Tomis.),
o, en fin, considerarlos como una formulación universal de elementos reales (Suárez).

La jerarquía valorativa de las precedentes soluciones queda en lo anteriormente dicho suficientemente manifiesta.

3. *Abstracción y concepto universal.*—El presente apartado no es sino una consecuencia tanto de lo dicho en el presente capítulo como de lo dicho en los dos precedentes.

Es, pues, evidente que la *natura universalis,* en cuanto tal, no es "existens", sino "cogitata"; la unidad universal es producto de una función mental, función no arbitraria, sino obligada y controlada por la realidad concreta en la que se halla el fundamento de aquella unidad [27].

Mas ¿cuál es la naturaleza de esa operación mental, formadora de la unidad universal?

La respuesta queda ya indicada en los capítulos precedentes; por eso vamos a abreviar la exposición.

---

quam aptitudinem in re ipsa... sed limitationem, seu conditionem talium rerum... Denique intelligitur hoc fundamentum indifferentiæ... non esse fingendum solum in natura communi secundum se, sed in ipsismet singularibus rebus, quia licet in unoquoque individuo natura sit determinata ad illud tantum, nihilominus ita est in illo, ut ex vi eius non repugnet esse in alio simili, seu potius similem naturam esse in alio individuo; et hoc solum est fundamentum sufficiens eius indifferentiæ." DM. VI, 4, 12-13; id., 5, 3.

[27] DM. VI, 1-3. Suárez se extiende en varias pruebas, que no aducimos, pues no encierran conceptos nuevos.

Recordemos la doctrina escolástica sobre el entendimiento, según el siguiente cuadro:

entendimiento	*agente*	con operación *directa* sobre el *objeto*.
	posible	con operación *refleja* sobre un *conocimiento* previo.

Por lo tanto, tenemos tres principios intelectuales posibles de la unidad universal: *a*), el entendimiento agente; *b*), el entendimiento posible por acción directa, y *c*), el entendimiento posible por acción refleja.

a) Los tomistas se deciden por el *entendimiento agente*. El universal es el objeto propio del entendimiento agente, que al abstraer la especie inteligible la desmaterializa, o sea la desindividualiza y, por lo tanto, la universaliza. La naturaleza común gnoseológicamente oscila entre dos fuerzas: la fuerza *contractiva* de la materia por la que se hace individua y la fuerza *abstractiva* del entendimiento agente, por la que se hace universal. No se da, por lo tanto, más que una abstracción: la universalizadora del entendimiento agente [28].

b) Otra opinión sostiene que no es el entendimiento agente, sino el *posible* el que forma la unidad universal, mas por una operación *directa*. Esta operación afectaría, por medio de una *abstracción* o *precisión* mental, a la naturaleza común, sorprendida en su *pura esencia*, prescindiendo de los inferiores y aun de la misma *comunicabilidad en cuanto tal*. Se da, pues, el universal por una *abstracción directa del entendimiento posible* [29].

c) Una tercera opinión sostiene que la unidad universal ni es el entendimiento agente, ni el entendimiento posible por medio de una *operación refleja* o *comparativa*: el entendimiento posible, una vez en posesión cognoscitiva de la naturaleza abstracta, la refleja en los singulares, en los cuales existe, y ve, en efecto, que es *algo* apto para existir en los diversos inferiores y, por lo tanto, ser posible atribuirla a cada uno de ellos por predicación lógica [30].

Esta es la posición adoptada por el Eximio. Al no admitir la posición tomista *a*), la segunda *b*) puede ser admitida, mientras sea solamente *asertiva* y no *exclusiva* de la tercera *c*) [31]; porque, en ese caso, el universal absoluto resultante de la *abstracción directa* del entendimiento posible supone o, por lo menos, puede llevar a una cierta *universalidad real*, concebida como una propiedad absoluta, que realmente sea a la vez *una* y *común*. Esta abstracción, por otra parte, da, contra lo que creen algu-

---

[28] DM. VI, 6, 2. Es fácil de prever el juicio del Eximio sobre esta explicación: sencillamente la rechaza, primero, por no ser suficiente, pues sólo es aplicable al universal específico (id., n. 6); segundo, no explica realmente lo que es el universal (id., n. 7), y tercero, se funda en varios falsos supuestos (id.).

[29] DM. VI, 6, 3.

[30] "Tertia sententia est universale fieri per notitiam comparativam, qua intellectus possibilis, postquam naturam præcise et abstracte apprehendit, confert illa sic inceptam cum rebus in quibus existit, et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus, et de illis prædicetur." DM. VI, 6, 5.

[31] DM. VI, 6, 10.

nos, un *universal absoluto;* pero, ciertamente, no da la *ratio universalitatis* en la naturaleza, o sea el verdadero universal [32].

La naturaleza, concebida como universal por el entendimiento, existe realmente en los singulares, y en la multitud de singulares tiene indudablemente una cierta universalidad, consistente en la unidad de la *misma naturaleza* en los diversos individuos. Esta cierta universalidad no es obra del entendimiento, como es evidente, pues esta naturaleza existe no como *abstracta,* sino esencialmente individualizada.

El entendimiento, gracias a su poder abstractivo o precisivo, puede considerar esa naturaleza como algo solitario, aislado de los singulares en que se sumerge. Mas entonces podemos considerar en esa naturaleza conceptualmente solitaria dos cosas:

a) La *esencia,* por ejemplo, "*hombre*". Esta esencia existe real y extramentalmente y es el objeto directo del conocimiento; es, simplemente, *como conocimiento* la "*prima intentio*" o concepto formal, y como realidad conocida "*prima intentio objetiva*", concepto objetivo.

b) *El modo particular* que tiene en el entendimiento, es decir, no conozco solamente "*hombre*", sino "*hombre abstracto*", que, como tal, no existe extramentalmente, pues nada de lo que existe es si no concreto.

Ahora bien; al contener la naturaleza abstracta estos dos elementos (naturaleza y abstracción), el entendimiento emplea su actividad directa sobre la primera; mas no se detiene ahí, rebasa ese primer conocimiento directo de la naturaleza por su poder reflexivo, de plegarse sobre sí mismo, y entonces considera el *modo* o *manera* peculiar que tal naturaleza reviste al *ser conocida,* y ve que queda libre de toda contracción, y ve, además, que precisamente esa carencia de toda nota contractiva es como una cierta forma lógica, por la cual dice *relación* a los diversos individuos, de los que fué abstraída y como despojada [33].

La "*relatio universalitatis*" es, pues, para Suárez, un simple *ente de razón,* sin existencia real extramental. Es, por consiguiente, una *relación de razón,* sin otro ser real que *el ser conocida* [34].

Aún podemos precisar más esta precisión o *abstracción comparativa,* formadora del concepto universal.

La abstracción comparativa presupone darse luego una precisión pura de la naturaleza, aisladamente de toda relación a los singulares, o inferiores, y de éstos entre sí. Es decir, presupone la abstracción absoluta, defendida por la segunda teoría registrada. Pero necesitamos algo más: el *universal absoluto* "*hombre*" en sí mismo no me dice nada de su posibilidad multiplicable (abstracción absoluta); si además, después de ver a los hombres A, B, C, descubro que son *semejantes* en la naturaleza, llego a un universal relativo, o sea, descubro en el *unum* primariamente sorprendido en mi abstracción la *multiplicabilidad* (*unum* multiplicabile), encerrada en aquel *unum* (abstracción comparativa).

---

[32] DM. VI, 6, 8 y 11; *De Ani.,* IV, 3, 26.
[33] *De Ani.,* IV, 3, 21.
[34] *De Ani.,* IV, 3, 26: DM. VI, 10; "universalitas est tantum ens seu relatio rationis". DM. VI, 6, 5.

En sí misma esta función comparativa no es sino una razón de conveniencia o semejanza de los diversos inferiores, añadida a la naturaleza abstracta.

Todavía, gnoseológicamente hablando, esta *función comparativa* del entendimiento puede ofrecer tres interpretaciones distintas:

1. Puede entenderse como el conocimiento comparativo de la relación de semejanza que une a los diversos singulares entre sí. No es ésta la función comparativa universalizadora; es, como dice Suárez, la consideración de las relaciones mutuas que unen a los singulares.

2. Puede darse otra interpretación, y es la consideración de la naturaleza abstracta y de sus inferiores, y, por medio de ésta, "*contemplatio magis formalis et expressa*" de la misma universalidad en sí, atribuímos a ese conjunto, y no a la realidad, las denominaciones de *género, especie, diferencia,* etc. Esta función comparativa supone el universal ya formado.

3. La verdadera significación del concepto de abstracción comparativa, está en la consideración directa de la relación que une a la naturaleza abstracta con los singulares. El entendimiento conoce a los singulares Sócrates y Platón y descubre que son semejantes en la naturaleza; y al considerar que el predicado "hombre" conviene a ambos, *lo concibe como una cosa común a ambos singulares,* y en esta concepción comparativa está la razón formal de la abstracción universal [35].

Resumiendo, pues, el pensamiento del Eximio, podemos hacer la síntesis siguiente:

a) Todo singular es absoluto, y en su unidad numérica y formal no se puede hallar nada que real y positivamente pueda llamarse universal. El singular es, a lo más, un *universal potencial remoto* (DM., VI, 6, 5); o sea se da en su esencia una aptitud de multiplicabilidad sin otro sig-

---

[35] "Sed adhuc superest... explicandum qualis sit hæc cognitio præcisiva vel comparativa... Variis enim modis potest universalis natura præscindi vel comparari. Primo enim abstrahi potest... per puram præcisionem naturæ ab uno inferiori absque ulla comparatione vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem... Et per hanc notitiam pure præcisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum... quamquam hæc notitia non sufficiat ad cognoscendam in natura sic concepta universalitotem... Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo cognosco eos esse, inter se similes in natura humana. Quæ comparatio supponit priorem præcisionem... Hæc autem comparatio ulterius potest subdistingui quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se... et hæc comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis... Vel quatenus per eam consideratur habitudo naturæ communis ad particularia... Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc prædicatum "homo" habere se ad Petrum et Paulum ut quid commune ad particularia; et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis...; per eam enim consurgit in mente, vel potius in re menti objecta, habitudo rationis unius rei communis ad plura. Ultra vero intelligi potest alia notitia magis reflexa, quam intellectus facit cognoscendo quasi in actu signato naturam sic abstractam, et cum suis inferioribus collatam inde habere denominationes generis, speciei... Hæs autem cognitio jam non est fabricatio universalitatis, sed quædam eius contemplatio..." DM. VI, 6, 11-12.

nificado que una no-repugnancia a multiplicarse, y esto en un sentido exclusivamente negativo (DM. VI, 12).

b) El primer contacto cognoscitivo con la naturaleza A da como resultado gnoseológico un concepto y un contenido: el concepto es la "*prima intentio formalis*", o concepto formal; y el contenido es la "*prima intentio objetiva*", o concepto objetivo. Tampoco tenemos el universal, pues esta naturaleza así concebida es algo real extramental (*De Anim.*, IV, 3, 21).

c) Podemos cosiderar esta naturaleza aislada del singular A, y entonces la consideramos como *algo abstracto*, no concreto y singularizado. Este peculiar modo de existir de tal naturaleza ya no es algo real y extramental; y en ella hallamos de nuevo un contenido y un concepto: un contenido que es la naturaleza conocida y aislada, tanto en la abstracción como del singular, y tenemos la "*secunda intentio objetiva*" y un concepto, la abstracción misma o carencia de contracción, o sea la "*secunda intentio formalis*" (*De Anim.*, IV, 3, 21). Gnoseológicamente tenemos el universal "*in potentia proxima*", pues esa *naturaleza abstracta* es ya común, aunque sólo negativamente (DM. VI, 6, 5); y no tenemos ya un *verdadero universal*, pues esa aprehensión absoluta de la esencia si nos permite conocer su unidad, no nos permite conocer su posible multiplicabilidad. Si se quiere habrá un universal metafísico, mas no un *universal lógico* (*De Anim.*, IV, 3, 22; DM., VI, 6, 11).

d) Si esa naturaleza así considerada la relacionamos o comparamos con los individuos A, B, C, D..., o con la posibilidad de los mismos (DM., VI, 3, 14), entonces adquiere una nueva modalidad cognoscitiva, y es el ser considerado como *común a todos ellos*, o sea *universal* a todos los de la misma especie. La atención cognoscitiva directa de esa relación que une a la naturaleza común (una) con sus inferiores (exigencia de multiplicabilidad) es lo que constituye el *concepto universal* [36].

4. *Realismo moderado del Doctor Eximio.*—Si quisiéramos expresar concisamente el lastre objetivo gnoseológico del *concepto universal*, elaborado por el Eximio, nos valdríamos de las siguientes expresiones del mismo, que nos anclan definitivamente en el ser:

a) "La unidad universal no es una unidad de la cosa (*secundum rem*) sino de la razón (*secundum rationem*)" (DM., VI, 11, 1).

b) "La unidad universal no se funda en las cosas, sino mediante la unidad formal" (id.).

c) "Explicado el principio de unidad formal, quedará explicado el principio de unidad universal" (id.).

---

[36] No nos detenemos más en este punto, y omitimos el exponer las divisiones de la unidad universal, explanadas largamente por el Eximio (DM. VI, sect. 7; *De Ani.*, IV, 3, 22). Para nuestro propósito basta lo expuesto. Por otra parte, no da el Eximio en este punto nada nuevo. Prescindiendo del universal causativo y representativo, no admite un verdadero universal "in essendo", a no ser que se quiera llamar así al fundamento real del universal lógico. Por eso tampoco admite un universal metafísico (ante rem), y el universal físico (in re) es sólo ese fundamento; quedándose solamente con el universal lógico, obra no arbitraria, pero sí propia de la mente.

d) "La unidad formal se da en la cosa y no por una operación de la mente" (DM., VI, 1, 8).

e) "La unidad formal se distingue al menos por razón de la unidad individual" (id., nn. 9-10); "la unidad, tal como realmente existe, no se distingue *ex natura rei* de la unidad individual" (id., n. 11) [37].

Tenemos, por consiguiente, una escala de valores gnoseológicos que arrancan necesariamente en el ser realmente existente, que queda convertido en el módulo o norma del conocimiento. Este módulo o norma es el que, en definitiva, da valor objetivo al concepto universal, no sólo porque su contacto *conscientemente cognoscitivo* con la potencia es la condición necesaria y absoluta del conocimiento: "*cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus*" (DM., VI, 7, 2), sino porque la misma *unidad universal* está controlada, diríamos, por la misma realidad; por cuanto ésta, o como real o como posible, o aun como fingida, es la que ha de determinar la posibilidad de la *relatio universalitatis* substancial al concepto.

La acusación nominalista contra el Eximio ignora en este punto capital su doctrina. Occam no poseyó medios gnoseológicos para valorizar su abstracción, porque falló en el primer contacto cognoscitivo; el singular conocido por Occam no era, como ya vimos, el mismo de Suárez; éste penetraba en lo esencial; aquél resbalaba en lo puramente *existencial*.

El Eximio es realista en el sentido clásico y propísimo de la palabra. Toda su concepción del conocimiento lleva este inconfundible sello; las elucubraciones subjetivas en el terreno gnoseológico no sintonizaban con su talento esencialmente metafísico. Convencido el Eximio de que el conocimiento supone una dualidad, uno de cuyos términos ha de ser por fuerza extrasujetivo, aunque sea remotamente [38]; quiso agotar toda la potencialidad gnoseológica de ese término y sacar de él todos los elementos necesarios para constituir su teoría del conocimiento. Y si el pensamiento humano "fabrica" el universal, no lo hará arbitrariamente: la unidad numérica, como tal, y su limitación esencial, supuesto el conocimiento de la esencial del individuo, será la que determine la unidad universal en sí misma.

Pero, además, este realismo es moderado, o más bien, exacto; es simplemente el innegable y justo realismo de lo que existe.

El Eximio ha perseguido tenazmente todo intento de dar cuerpo y

---

[37] "Unitas universalis non est unitas secundum rem, sed secundum rationem" (DM. VI, 11, 1).
"Unitas universalis, non fundatur in rebus, nisi media unitate formali" (id.).
"Explicatio principio unitatis formalis, erit explicatum de universali" (id.).
"Unitas formalis est in re ipsa, non per mentis cogitationem" (DM. VI, 1, 8).
"Dicendum est unitatem formalen ratione saltem distingui ab unitate individuali" (id., nn. 9-10); "unitas formalis a parte rei existens, non distinguitur ex natura rei ab unitate individuali" (id., n. 11).

[38] "Etiam ficta entia non concipiuntur nisi per aliquam habitudinem vel proportionem ad vera entia." DM. VI, 7, 2.

realidad a los conceptos universales. Su ecuación fundamental la proponía en forma rígida e inmutable:

existente = singular = (inteligible) [39].

El universal, dice Suárez, no es un ser real extramental; es exclusivamente un ser de razón con existencia puramente lógica, y esto, tanto el universal absoluto, que, en último término, no es sino una *dominatio extrínseca* a la misma naturaleza, como el universal relativo, en el que la *relatio universalitatis* es un producto exclusivo, aunque no arbitrario, de la actividad mental [40].

Toda teoría del conocimiento que pretenda tener garantías de verdadera, ha de establecer y salvar a todo trance la dualidad *idea-cosa* y su relación íntima; señalar sus contactos y conexiones, sin fundirlas ni confundirlas, derivando, o a un dogmatismo empírico que anule la idea verdadera, o a un dogmatismo idealista que anule la objetividad de la cosa. Ha de salvar una posición media *real-ideal,* en la que el equilibrio gnoseológico no se rompa por ninguna de las partes. Este determina una *teoría de moderación,* sin excesos gnoseológicos.

El Eximio tropezó con estos excesos dentro de la escolástica, y su obra y mérito estuvo en corregirlos.

La Gnoseología escolástica era, a la vez, *aristotélica* y *platónica,* y si prácticamente su sano sentido realista la ponía a cubierto de todo ilusionismo idealista y específicamente platónico, y filosofaba sobre la objetividad del conocimiento, prescindiendo de los supuestos mismos en que se basaba, lógicamente no se movía con libertad, llegando en la génesis misma del conocimiento humano, y llevada por las exageraciones realistas de Platón, no corregidas por Aristóteles, o al universal encerrado en el singular y distinto de él *ex natura rei,* o al universal mecánico del entendimiento agente, de tipo ontológico, y de ninguna manera gnoseológico, o simplemente, y por lógica reacción, a la negación de todo universal como valor real y objetivo del conocimiento humano.

Ni lo uno ni lo otro. Entre ambos extremos se daba un medio, y era el conocimiento directo, no analógico, del singular, respetando la autonomía y libertad de movimiento propias del entendimiento humano [41].

El Eximio caminó por esta senda. Desechó todo rastro de ilumina-

---

[39] DM. V, 1, 4.

[40] DM. VI, 7, nn. 2-6.

[41] Se ha dicho que el fenomenologismo de HUSSERL es vecino inmediato de la Escolástica. Dejando ahora la discusión de esa vecindad, no parece difícil reconocer en su intuicionismo intelectual fenomenológico ciertas indudables afinidades con la escuela. Lo que ahora nos interesa hacer resaltar es su proceso. Husserl reconoce dos aspectos fundamentales en nuestras representaciones: el aspecto psíquico y el aspecto propiamente representativo. Ahora bien; cada una de nuestras representaciones es, antes que nada, una representación singular. La intuición fenomenológica hará que prescindamos de esa singularidad, para llegar a lo que en la representación hay de general, esencial y universal. Lo universal tiene una realización plástica en lo singular.

ción; se resistió a dar a la realidad un valor exclusivamente simbólico; analizó profundamente el conocimiento humano y solamente lo concibió como posible al contacto directo e inmediato con la realidad. En otra parte dijimos, y ahora lo repetimos: el Eximio, sin la tesis fundamental del conocimiento directo del singular material, no hubiese podido dar un paso, ni admitía mundos ideales, ni máquinas creadoras de universales, ni universales en resumen extramentales.

JOSE M.ª ALEJANDRO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

LA NATURALEZA DE LA PROPIEDAD PRIVADA EN LAS DOCTRINAS DE SUAREZ

INTRODUCCION

UNA de las cuestiones más batalladas en nuestra época es la cuestión del Derecho de propiedad privada. Y entre las múltiples que sobre este asunto pueden ponerse, la más debatida y, al mismo tiempo, la básica, la central, es, sin duda alguna, la naturaleza de este Derecho.

Que encuadrar el de propiedad en una o en otra casilla de las múltiples clases en que el Derecho se divide sea de gran trascendencia en el campo de la Moral social no hay que demostrarlo. Salta a la vista. *Operari sequitur esse,* dicen los filósofos. Es claro que variando radicalmente la naturaleza se sigue una variación radical en las propiedades que de ella dimanan. Por consiguiente, si se llega a demostrar que el Derecho de propiedad privada hay que clasificarlo entre los Derechos naturales del hombre, tendrá unas propiedades, unas características, unas prerrogativas muy distintas de si se llega a demostrar que no es más que una institución de Derecho de gentes o de Derecho positivo.

La Moral social, la Economía social, el Código civil no pueden exigir las mismas obligaciones a un propietario cuyo derecho dimane de la naturaleza, que exigirían si proviniese del Derecho de gentes o del positivo.

La misma institución, el mismo régimen de propiedad privada será en sí mismo más o menos consistente, según que sus pilares se afirmen sobre los cimientos del Derecho natural, de gentes o positivo.

Este es, a grandes líneas, como el boceto—digámoslo así—de la cuestión a resolver. Que en las soluciones hasta ahora dadas no hay perfecto consentimiento entre los autores basta abrir cualquier tratado de Economía social o política [1].

Dos son las corrientes principales en que se agrupan los tratadistas. Una, que hace de la propiedad privada un postulado de Derecho natural, poco menos que sagrado y divino.

Otra, que apela a la tradición escolástica, rechaza la doctrina de la anterior como una desviación del genuino concepto de nuestros grandes

[1] Cfr. VERMEERSCH: *Quaestiones de Justitia,* p. 241-246.

teólogos y para la que el Derecho de propiedad privada es una institución del Derecho de gentes. En este caso, el régimen de propiedad privada es forzosamente contingente, hipotético, mudable, con la contingencia y variabilidad propia de todo lo que no está entroncado a la inmutabilidad peculiar del Derecho natural y sus principios.

El nudo de la cuestión está en que, como insinuábamos, una y otra sentencia apelan a los grandes maestros de la Teología, cómo a sus patrocinadores. Y aquí cabe preguntar: ¿Hacia dónde se orienta la corriente escolástica? ¿Qué sentencia puede adjudicarse con más derecho su protección?

Y hemos de afirmar: No se puede dar una respuesta categórica. ¿Razón? Porque la tradición escolástica sobre este punto no está estudiada a fondo. Hemos observado, y puede comprobarse hojeando los tratados y repertorios bibliográficos sobre nuestra materia, que, si bien hay una inmensa literatura, fuera de Santo Tomás no hay un estudio serio, profundo y sereno sobre los demás grandes maestros de la Teología. Precisa llenar este vacío antes de dar un juicio categórico.

No es raro ver cómo se dilucida esta cuestión, sobre todo en los manuales y tratados que divulgan la doctrina moral-social, con unos mismos textos mutilados, sacados de su ambiente, del engranaje total de que forman parte y repetidos y transmitidos de unos autores a otros. Naturalmente, procediendo de este modo, hay peligro de falsear la mente de los escolásticos. Se impone, repetimos, el estudio detenido y serio de ellos. Y éste es el fin que nos proponemos en nuestra investigación. Llenar con nuestro estudio el gran vacío que en la tradición escolástica supone el nombre de Suárez.

¿No es acaso incompleta la teología de Suárez para resolver esta cuestión? Cierto que él no escribió el tratado *De Justitia et Jure* donde otros autores estudian ampliamente la materia que nos ocupa. Pero, como observa muy acertadamente el P. Scorraille [2], la mayor parte de estas materias las tocó Suárez en otros puntos. De ahí otro aspecto de nuestro trabajo: hemos de adentrarnos en la obra suareciana para extraer de sus escritos los materiales necesarios para la edificación doctrinal. Obra completamente necesaria para conocer su mente y construir su doctrina.

En las *fuentes* damos la serie de lugares en que trata Suárez de alguna manera la cuestión. De todos ellos sólo se conocían algunos que se citaban y retransmitían como expresión de la doctrina de Suárez. Pero era necesario completar estos textos con los muchos más esparcidos por sus obras y presentar un cuerpo de doctrina seguro y compacto.

Sistematizado el trabajo, como expondremos en el esquema-índice, se reduce a buscar el concepto genuino de Suárez sobre el Derecho de propiedad; la íntima trabazón existente entre el dominio, la propiedad como régimen y como derecho. Labor ésta que sirve de fundamento a las dos proposiciones en que concretizamos la doctrina suareciana. Doctrina que prueba el mismo Suárez por sus escritos, que nosotros hemos ido re-

[2] FRANCISCO SUÁREZ: *Vers. Hisp.*, tom. II, p. 382.

cogiendo, y después analizando en sí mismos y en su conjunto para reflejar lo más fielmente posible la mente de su autor.

En esta doctrina, bastante copiosa, de Suárez sobre la propiadad hay materiales suficientes para dar una orientación segura en la cuestión que hoy se ha llamado "función social de la propiedad". Materiales que hemos reunido en principios que son como la base en que descansa el estudio de esta materia. Un juicio crítico sobre la doctrina expuesta cierra la disertación.

Dice el P. Palacio que es incomprensible la doctrina de Suárez sobre el derecho de propiedad, al que no ha penetrado la teoría suareciana de la inmutabilidad del Derecho natural. Completamente de acuerdo, y añadimos más: que la serie de soluciones casi verbales, de conciliaciones infundadas que a veces se ofrecen, proceden de ahí: de no conocer el concepto preciso de Derecho natural y Derecho de gentes en el autor que se estudia.

De ahí la parte previa a nuestra investigación. Hacer un estudio de conjunto, de síntesis, sobre el Derecho natural y de gentes en Suárez; estudio que, concrecionado y resumido en principios nos oriente y capacite para resolver de un modo categórico y definitivo el objeto central de nuestra investigación: LA NATURALEZA DE LA PROPIEDAD PRIVADA EN LAS DOCTRINAS DE SUÁREZ.

Habla Suárez del Derecho natural en el tratado *De Legibus,* lib. II, capítulos V-XVII.

Antes de tratar directamente de él, queremos hacer notar dos ideas que resaltan en la doctrina suareciana y que han de sernos necesarias en nuestra investigación:

a) Una es la íntima conexión con que se unen los conceptos de "derecho" y "ley". Si bien se distinguen con frecuencia, dice, o son sinónimos o hay entre ellos relación de causa y efecto.

b) La segunda es, supuesta esta relación entre derecho y ley, que no pueden ser sujetos capaces de derecho sino aquellos seres que sean capaces de recibir en sí o dirigirse por leyes. Ahora bien; los seres irracionales no pueden ser propiamente capaces de leyes, como repetidamente dice Suárez. Luego, evidentemente, no pueden ser sujetos capaces de derecho.

Concepto del Derecho natural.—Natural, para Suárez, es aquello que ha sido creado en cierta manera juntamente con la naturaleza y que en ella siempre perseveró [3].

El Derecho natural lo define como una especie de propiedad de la naturaleza y que Dios grabó e imprimió en esa misma naturaleza [4].

Propiedad que en otros lugares especifica más diciendo que es intrínseca y que se deduce necesariamente de la naturaleza [5], de la naturaleza específica, del hombre como tal [6].

---

[3] Cfr. *De Legibus,* lib. I, cap. III, n. 13.
[4] Ibíd., lib. I, cap. III, n. 10.
[5] Ibíd., lib. II, cap. XIII, n. 2.
[6] Ibíd., lib. II, cap. VIII, n. 5.

Si desde su consideración directa pasamos a observarlo desde otro punto de vista, el de su objeto, podremos formar una idea más completa de esta consistencia y solidez del Derecho natural.

Objeto del Derecho natural.—Sobre este punto las afirmaciones de Suárez son tan claras y tan conformes consigo mismas que su mente no da lugar a dudas.

En primer lugar, son afirmaciones generales: El objeto del Derecho natural es el "bonum per se honestum seu ad honestatem necessarium" [7].

Después sienta su tesis: "Jus naturale complecti omnia principia moralia quae evidentem habent honestatem necessariam ad rectitudinem morum" [8].

Aún especificará más su tesis. El objeto del Derecho natural son:

a) *Principios universales*: "prima principia generalia morum".
b) *Principios particulares*: "principia magis determinata et particularia, tamen etiam per se nota ex terminis".
c) *Conclusiones*: "conclusiones quae per evidentem illationem ex principiis naturalibus inferuntur et nonnisi per discursum cognosci possunt".

Omitimos el argumento que trae Suárez para probar esta su tesis. A nosotros sólo nos interesa saber que el Derecho natural puede comprender los mismos principios que consecuencias. La idea que sustenta como base toda su argumentación, y a la que recurrirá siempre como a su más fuerte arma, es ésta: que haya intrínseca conexión entre el objeto y la naturaleza y allí surgirá el Derecho natural, trátese de un principio, trátese de una consecuencia por muy remota que sea [9].

Así lo dice él expresamente [10], así lo repetirá otras muchas veces [11].

Propiedades del Derecho natural.—Las propiedades del Derecho natural de Suárez las podemos reducir a su *unidad* e *inmutabilidad*:

I.—Unidad.

El Derecho natural es único en el hombre, en todos los hombres y en todas las partes, en todos los tiempos y edades de la naturaleza [12].

Para probar su tesis Suárez esgrimirá de nuevo su argumento sencillo, pero férreo y seguro [13]: El Derecho natural es una especie de propiedad intrínseca que se deduce necesariamente de la naturaleza específica del hombre como tal. Es así que la naturaleza específica es una sola en todos los hombres y en todos los lugares, y una misma en todos los

7 Cfr. *De Legibus*, lib. II, cap. VII, n. 1; ibíd., cap. X, n. 3; ibíd., cap. IX, n. 4.
8 Ibíd., lib. II, cap. VII, n. 4.
9 *De Legibus*, lib. II, cap. VII, nn. 6 y 7.
10 Ibíd., n. 10.
11 Ibíd., cap. VIII, n. 3; ibíd., cap. XIII, n. 3; ibíd., cap. XIV, n. 6; ibíd., cap. XV, n. 2; ibíd., cap. XVII, nn. 8 y 9.
12 *De Legibus*, lib. II, cap. VIII, nn. 2 y 5.
13 *De Legibus*, lib. II, cap. VIII, n. 8.

tiempos y estados. Luego también sus propiedades intrínsecas. Luego también el Derecho natural. El mismo argumento saca del objeto de este Derecho.

Algunos autores retrocedieron ante el hecho de los dos estados de la naturaleza, íntegra y caída, admitiendo unidad en los dos estados sólo para los principios, pero negándola en las conclusiones.

Suárez, consecuente consigo mismo, niega la distinción. Sería una inconveniencia y una contradicción admitir la unidad en los principios y negarla en las conclusiones, ya que la verdad del principio se encierra en la conclusión, y sin la verdad de la conclusión necesaria no puede subsistir la verdad del principio [14].

El explicará el hecho hipotético de la no existencia en la naturaleza caída de algunos preceptos naturales, distinguiendo entre negativos y positivos. Ambos existirán siempre, porque mandan o prohiben cosas intrínsecamente buenas o malas y que, por tanto, no cambian. Con esta diferencia: que los negativos obligarán *pro semper*, mientras que los positivos, no. Ahora, porque una ley, un derecho, no obligue siempre, no se puede decir que es diverso.

II.—Inmutabilidad.

Es al tratar de esta propiedad del Derecho natural donde aparece más en su vigor la lógica de Suárez. La desarrolla en los capítulos XIII al XVII del libro II del tratado *De Legibus*.

Prepara primero el camino a seguir deslindando cuestiones e indicando precisamente el objeto de su disputa, "Tractamus ergo de propria mutatione quae fit per ablationem legis, vel obligationis ejus" [15].

Y como todo cambio y mutación puede sobrevenir de doble fuente: 1) Una interna, en cuanto la cosa de sí misma se corrompe y degenera; 2) Otra extrínseca, en cuanto una causa exterior con potencialidad y energía suficientes la destruye; así también la ley, el Derecho, puede variar, puede cesar en virtud de ese doble principio de defección:

1) *Interno*, por hacerse de útil, nocivo; de racional, irracional.
2) *Externo*, por el poder y facultad de un legislador superior.

Este efecto de cesación puede ser extensivo absoluta y universalmente a toda la ley, y entonces se llama abrogación; o puede darse únicamente en casos particulares, y entonces se llama dispensación.

Demostrar la invulnerabilidad del Derecho natural por todos estos portillos, rechazando los ataques, hasta los más mínimos ejemplos, dirigidos contra su sistema, he aquí la labor de Suárez en los últimos cuatro capítulos que dedica al estudio del Derecho natural.

Evidentemente que la posición más firme está en demostrar la in-

---

[14] *De Legibus*, lib. II, cap. VII, nn. 6 y 7.
[15] *De Legibus*, lib. II, cap. XIII, n. 1.

mutabilidad *ab intrinseco* del Derecho natural. Ocupada esta plaza fuerte, todo está ganado. Nadie puede mudar lo que no es susceptible de mutación, como nadie puede hacer lo que no es factible.

Suárez la demuestra cumplidamente volviendo siempre a sus mismos principios: el Derecho natural fluye de la Naturaleza como una propiedad necesaria; luego, mientras subsista inmutable el Derecho natural. La materia del Derecho natural es de una necesaria y perpetua verdad; luego, inmutable [16].

Las objeciones que se le pongan las resolverá Suárez fácilmente. Siendo el Derecho natural una adecuación, una cuasi-relación, es decir, una mutua reciprocidad de dos términos, si desaparece uno de ellos, por fuerza desaparecerá la relación. Pero no puede decirse propiamente que la *ley*, el *derecho* ha sufrido una mutación, sino la materia y, como consecuencia, la ley.

En los capítulos siguientes prueba la inmutabilidad *ab extrinseco* del Derecho natural. No siendo el objeto directo de nuestro estudio este Derecho, y repitiéndose a la vez los mismos argumentos, omitimos su análisis [17].

Resumiendo: La esencia doctrinal de Suárez sobre el Derecho natural se reduce a estos principios:

1) El Derecho natural es una propiedad intrínseca que fluye necesariamente de la naturaleza humana específicamente considerada.

2) El Derecho natural tiene por materia: *Principios* por sí mismos evidentes y todas las *conclusiones* que se deducen de ellos por una ilación *evidente, necesaria* y *absoluta*.

3) El Derecho natural es único y el mismo en todos los hombres, en todos los tiempos, en todos los lugares, en todos los estados de la naturaleza.

EL DERECHO DE GENTES

Que no hay completa uniformidad y claridad en los autores en el tratado y desarrollo de este tema, lo reconoce Suárez. Sin embargo, como añade en el mismo lugar, hablando en rigor y propiedad, hay que distinguir con precisión "rationes jurium, exempla etiam et praecepta". Vamos, pues, a hacer una síntesis de la doctrina suareciana sobre este punto, procurando la máxima claridad con la mayor fidelidad a las fuentes.

I. La terminología.

No usa de norma fija cuando ha de calificar al Derecho de gentes. Así dice en algunos lugares que va a tratar del Derecho de gentes *antes de pasar al positivo*. El Derecho de gentes tiene gran *afinidad* con el Derecho natural. Algunos, dice, los confunden, o creen al segundo parte

[16] *De Legibus*, lib. II, cap. XIII, nn. 2 y 3.
[17] Ibid., caps. XIV al XVII.

del primero. Si bien se distingue del natural, le está muy *próximo*. Es casi un *término medio* entre el natural y el humano, y más cercano al primero que al segundo.

En otros lugares dice que el Derecho de gentes se distingue *esencialmente* del natural, y que ambos se diferencian "in propria morali differencia".

En otros le llama "simpliciter humanum et positivum".

II. El concepto.

Si bien la terminología fluctúa un tanto, el concepto es firme y constante. Hace a este Derecho la aplicación de la división general de Derecho-ley y Derecho-facultad. Después procede así en el desarrollo de su doctrina: rechaza las falsas sentencias (cps. XVII y XVIII); establece su opinión (cps. XIX y XX). Vamos a seguirlo brevemente, completando y aclarando su mente con textos de otros lugares, para formar el concepto preciso:

1) *Negativamente.*

a) *Prima sententia.*—La primera opinión que rechaza es la que dice que el Derecho de gentes sólo se distingue del natural en que éste es común a los seres racionales e irracionales, y aquél es propio de los racionales.

Varios son los argumentos que urge Suárez contra esta sentencia. Retengamos solamente estas dos ideas. Primera: es una impertinencia y una candidez fundar una distinción entre dos derechos sólo por la coincidencia del hombre y del bruto en una acción material [18]. Segunda y principal: había que sostener en esta sentencia que el Derecho de gentes es intrínseca y necesariamente natural, o al menos parte de él. Pero esto es insostenible, porque los preceptos que se atribuyen al Derecho de gentes no son de *intrínseca necesidad* [19].

b) *2.ª sententia* [20].—Los preceptos del Derecho de gentes son de intrínseca necesidad, igual que los del natural. Se diferenciarían únicamente en que el natural se extiende a los principios y a las *próximas* conclusiones, y el de gentes a las remotas que exigen más largo raciocinio.

Con razón dice Suárez que no puede admitirla, y la ataca por incomprensiva e inconsecuente. En primer lugar, no es cierto que los preceptos del Derecho de gentes sean todos de intrínseca necesidad. En segundo lugar, suponiendo que todos lo fueran, no habría lugar a distinción precisamente por eso. ¿Qué importa, repite, que la conclusión sea próxima o remota, que se necesiten más o menos ilaciones? Si éstas son

---

18 *De Legibus*, lib. II, cap. XVII, n. 5.
19 Ibíd., n. 7.
20 Ibíd., n. 8.

necesarias, absolutas, ligadas con el lazo de una necesidad evidente, estamos siempre dentro del campo del Derecho natural.

c) *3.ª sentencia* [21].—El objeto del Derecho natural y del de gentes son conclusión de intrínseca y evidente necesidad. Con esta diferencia: que los del Derecho natural se deducen de los principios naturales *absoluto*, es decir, sin respecto a la hipótesis de la sociedad o a otra cualquiera que dependa de la voluntad humana. Los del Derecho de gentes no se deducen absolutamente, sino supuesta la existencia de la sociedad humana y consideradas ciertas circunstancias necesarias a la conservación de la misma.

Suárez refuta facilísimamente esta sentencia con el hecho de que hay muchos preceptos de Derecho natural que nó obligan sino en una hipótesis determinada, v. gr., el precepto de no robar, la justicia en los contratos, etc.

d) *4.ª sentencia* [22].—El Derecho natural y el de gentes se distinguen en que aquél es preceptivo y éste concesivo.

Refuta esta sentencia demostrando que el Derecho natural no es únicamente preceptivo, sino también concesivo, como es, por ejemplo, el derecho a casarse, a conservar la propia libertad. Y al contrario, el Derecho de gentes no es solamente concesivo, sino que es también preceptivo.

2) *Positivamente.*

De todo esto se puede deducir, como dice Suárez, que el Derecho de gentes no tiene más que esta distinción del natural: *la no intrínseca necesidad de sus preceptos* [23].

Este es, como ya advertimos desde el principio, el centro del sistema suareciano. El lo dirá e inculcará repetidamente. No importa que sea deducción próxima o remota; conveniente a la naturaleza absolutamente, o en tal estado; solamente es necesario esto: "ut etiam supposita tali materia, non sequatur per *evidentem consequentiam*, sed per aliquam minus certam, ita ut *arbitrium humanum* et *moralis commoditas* potius quam necessitas intercedat" [24].

He aquí expresadas con claridad las notas distintivas del Derecho de gentes:

a) *Naturaleza.*—La tesis clara y precisa de Suárez sobre el Derecho de gentes está así enunciada: "Unde tandem concludi videtur jus gentium simpliciter esse humanum ac positivum" [25]. El Derecho de gentes es un derecho positivo, humano, Esta es la tesis, dice, de Santo Tomás. Derecho humano, es decir, establecido por los hombres.

El argumento que aduce es bien sencillo: el Derecho se divide ade-

[21] *De Legibus*, lib. II, cap. XVII, n. 9.
[22] *De Legibus*, lib. II, cap. XVIII, n. 9.
[23] Ibid., cap. XVIII, n. 9.
[24] Ibid., l. c.
[25] *De Legibus*, lib. II, cap. XIX, n. 3.

cuadamente en natural y positivo. Es así que el de gentes no es natural. Luego es positivo. Los principios por que se prueban estas proposiciones se reducen siempre al mismo: la necesidad; la moralidad de una ley, de un derecho o es evidente e intrínseca o no; si lo primero, es natural; si lo segundo, positivo. Es así que las del Derecho de gentes no lo son. Luego no es natural, sino positivo.

Se le objetará que ordinariamente el derecho positivo y humano es una *determinación* del natural, mientras que el de gentes es una *conclusión* del mismo.

Responde Suárez: puede ser una *conclusión* con tal que no se deduzca por una evidente y necesaria ilación. Santo Tomás contrapone la conclusión a la determinación, porque ésta es más arbitraria, es decir, depende más de la voluntad de los hombres, pues la determinación de la ley natural es múltiple y, en general, de igual racionabilidad y conveniencia. Por consiguiente, la elección de una sobre las demás es más bien un acto de la voluntad que de la razón, supuesta la igual equidad. Estos son los preceptos del Derecho civil, estrictamente positivo [26].

En cambio los preceptos del Derecho de gentes pueden llamarse *conclusiones* del Derecho natural porque, aunque no son exigidos por una evidente e intrínseca necesidad, son tan convenientes a la naturaleza que se deducen "quasi instigante natura" [27].

De la naturaleza del Derecho de gentes trata Suárez en otros lugares, que no examinamos por falta de espacio ni ser el objeto directo de nuestra investigación. En todos, sin embargo, resalta siempre el pensamiento y la concepción aquí expuestos [28].

b) *Origen.*—Conocida la naturaleza del Derecho de gentes, cabe preguntarse: ¿Qué vacío viene a llenar este derecho en las normas que dirigen a la Humanidad hacia su fin?

Suárez responde [29] que el Derecho de gentes no tiene una función meramente supletoria, tapar hueco, como él dice: "quasi in defectum legis".

El Derecho de gentes tiene una misión propia, un fin específico: "est introductum *tanquam per se necessarium*, et quia per se illum modum postulat; non enim poterit alio modo introduci" (ibíd.).

La obligación del Derecho de gentes procede de un doble principio. Siendo, como hemos dicho, un término medio entre el natural y el positivo estricto, participa un tanto de las propiedades de ambos, de los que por otra parte difiere.

Y así como la obligación del Derecho natural procede de un principio intrínseco y la del civil de la voluntad del legislador, la del de gentes tiene parte de una y de otra.

Procede de la naturaleza en cuanto sus preceptos, como decíamos

---

[26] *De Legibus*, lib. II, cap. XX, n. 2.
[27] Ibíd., cap. XIX, n. 3. Cfr. también lib. II, cap. XX, n. 2.
[28] *De Legibus*, lib. II, cap. XVII, n. 1; cap. XIV, n. 1; cap. XVI, n. 15; intr. ad lib. II; lib. VII, cap. III, n. 7; ibíd., cap. IV, n. 5.
[29] *De Legibus*, lib. VII, cap. III, n. 7.

más arriba, son tan conformes, tan convenientes a ella, que "quasi instigante natura inferantur" [30].

Por otra parte, como la ilación no es de una intrínseca y evidente necesidad, se requiere el consentimiento y el uso de los hombres para que aquellas deducciones tengan fuerza obligatoria: "Jus gentium non fundatur *in solo instinctu naturae*" [31]. "Jus gentium est jus commune omnium gentium non instinctu solius naturae, sed usu earum constituitur" [32].

c) *División.*—Suárez, interpretando como él dice a San Isidoro y otros autores, pone dos clases de Derecho de gentes:

1) Uno, "jus quod omnes populi et gentes variae *inter se* servare debent" [33].

2) Otro, "jus quod singulae civitates vel regna *intra se observant*" [34]

Al primero llama "propriisime" Derecho de gentes. Sería nuestro Derecho internacional.

1) Derecho de gentes internacional.

1. *La razón de ser.*—Magníficamente la explica Suárez, trazando las líneas fundamentales y maestars de la unión de todos los hombres; de la aproximación de todos los pueblos, de la verdadera Sociedad de Naciones (omitimos la cita del texto, que nos alargaría mucho) [35].

Las mismas ideas expone en otro lugar hablando del sujeto inmediato de la potestad legislativa. El hecho mismo de la división y distinción de los pueblos exige que por una común alianza y consentimiento observasen *entre sí* ciertos preceptos, como garantía de la mutua päz y concordia, y que se llaman "derechos de gentes" [36].

2. *Su objeto.*—La amplitud del Derecho de gentes internacional cual la concibe Suárez, es bien reducida. Entre otros, enumera estos casos: las representaciones nacionales o Legaciones y Embajadas; los derechos de guerra; los derechos de esclavitud; los tratados de paz [37].

2) El Derecho de gentes nacional.

1. *La razón de ser.*—Dice Suárez (loc. cit.) que este derecho ya no tiene por fin relacionar, coordinar, armonizar a las diversas naciones *entre sí.* Sino que mirä a regular a los ciudadanos de la misma nación; es el Derecho que las naciones observan "intra se" [38].

---

30 *De Legibus,* lib. I, cap. XIX, n. 3.
31 Ibid., n. 6.
32 Loc. cit.; cfr. etiam, cap. XX, n. 6.
33 *De Legibus,* lib. II, cap. XIX, n. 8.
34 Loc. cit.
35 Loc. cit.
36 *De Legibus,* lib. III, cap. II, nn. 1 a 5; cfr. 1, II, cap. XX, n. 7; cap. XVIII, n. 4.
37 *De Legibus* lib. II, cap. XIX, nn. 8 y 9.
38 Loc. cit., nn. 9 y 10.

Ahora bien; no considerando este derecho a las *naciones*, sino a los *individuos*, la razón de ser idéntico en todas ellas, de la coincidencia de preceptos en todas ellas se explica porque son tan próximos a la naturaleza que bien pudieran fácilmente convenir todas las naciones en ellos o empezar a practicarlas ya desde el principio del género humano, propagándose y dilatándose juntamente por la tradición, costumbres y mutua imitación e influencia [39].

2. *Su objeto.*—No es tampoco muy amplio. El lo reduce a tres como grupos: "quaedam praecepta; ritus; modi vivendi..." [40]. Aquí encasilla también algunos ejemplos de San Isidoro [41] "sedium occupatio, aedificia", etc.

3) Propiedades.

1. *Universalidad.*—El Derecho de gentes es universal, común a todas las gentes. Esa es la razón del nombre. Aunque no lo es necesariamente [42].

2. *Mutabilidad.*—El Derecho de gentes no es inmutable. Clarísimamente lo dice Suárez: "Jus gentium non solum a Deo, sed etiam ab hominibus mutabile est" [43].

La razón es bien sencilla. El Derecho de gentes no es íntimamente inmutable; y no es tal, porque no urge preceptos de evidente e intrínseca necesidad. Brevemente: el Derecho de gentes es esencialmente distinto del natural [44]. Ahora bien, el Derecho natural es intrínseca y esencialmente inmutable. Luego el de gentes no lo es.

Como respecto a la universalidad, así también a la mutabilidad Suárez distingue entre una y otra clase de Derecho de gentes.

Si bien los dos son *intrínsecamente* mudables, es más difícil introducir la mutación en el internacional que en el nacional. La razón es clara. Debiendo observarse por las naciones *entre sí* como introducido y aprobado por todas ellas, no podría cambiarse sin mutuo consentimiento de las mismas. Lo cual, como dice muy bien Suárez [45] "licet cogitari possit ut non repugnans moraliter non videtur possibile". Podría, sin embargo, una nación hacer que *en su territorio* no se observase un Derecho de gentes que los demás observan, como la abolición de la esclavitud.

El nacional es más fácil de cambiar. Debiendo observarse *dentro* de cada Estado, sin ninguna dependencia de los demás, no hay tanta dificultad en la derogación. Si bien *de hecho* no se derogue por no haber motivo ni oportunidad, *en principio* no hay dificultad alguna.

---

[39] Loc. cit., lib. II, cap. XX, n. 1.
[40] *De Legibus*, lib. II, cap. XIX, n. 10.
[41] Loc. cit.
[42] *De Legibus*, lib. II, cap. XV, n. 10; ibíd., cap. XIX, nn. 1, 2, 5, 8, 10; cap. XX, nn. 1, 7, 10.
[43] Ibíd., lib. II, cap. XV, n. 10; cap. XX, n. 6; lib. VII, cap. IV, nn. 6, 7 y 8.
[44] *De Legibus*, lib. II, cap. XIX, n. 1.
[45] *De Leg.*, 1, II, cap. XX, n. 8.

4) Relaciones con el Derecho natural y civil.

1) *Con el natural.*

1. *Convienen*: En la universalidad; en cuanto los dos son comunes a todos los pueblos [46].

2. *Discrepan*: En la misma *universalidad*, que en el natural es necesaria [47]. En el *objeto*, distinta necesidad. En la *inmutabilidad*. El natural es inmutable; el de gentes, no.

2) *Con el civil.*

1. *Convienen*: Los dos son positivos y humanos [48].

2. *Discrepan*: En el origen; en cuanto el de gentes no fué introducido solamente por voluntad humana, sino más bien, como dijimos antes, por el mismo uso y tradición de los pueblos.

En el *fundamento*, en cuanto el de gentes no depende solamente del arbitrio humano, sino que se funda en las costumbres de la humanidad, tan convenientes y conformes a la naturaleza, que se introdujeron, como dijimos antes, "quasi instigante natura". En la *universalidad*. Es evidente [49]. En la *mutabilidad;* los dos son mudables *ab intrinseco* y absolutamente hablando; pero según la facultad y uso moral de los hombres, el civil puede ser derogado fácil y completamente; el de gentes, difícil y sólo en parte [50].

Resumiendo: La esencia doctrinal de Suárez sobre el Derecho de gentes se reduce a estos principios:

1. El Derecho de gentes es positivo y humano.
2. Como tal, es absolutamente mudable en línea de principios.
3. Aunque positivo y humano, difiere del civil. Sus instituciones son generalmente anteriores al Estado, y éste no puede suprimirlas o cambiarlas del mismo modo y manera que cambia o suprime cualquier otra institución legal.

EL DERECHO DE PROPIEDAD

El dominio, el dominio-propiedad, la propiedad privada. Terminología y conceptos.

No hay un criterio fijo en la teología suareciana en el uso de las voces "dominio" y "propiedad". No son pocas las veces en que las emplea como sinónimas [51]. Otras las usa indistintamente, atribuyendo a una el significado de la otra [52].

Mas en general sigue una línea de apropiación en el uso, ni tan definida que nos permita deducir con precisión matemática un criterio cierto

---

[46] *De Leg.*, l. II, cap. XIX, n. 1.
[47] Ibid., cap. XV, n. 10.
[48] Cfr. sup., p. 15.
[49] *De Legibus*, lib. II, cap. XIX, n. 6.
[50] Ibid., lib. II, cap. XX, n. 9.
[51] *De Mysteriis Vitae Christi*, Comm. in 3 Sti. Thomae, q. XL, art. 3, disp. XVIII, sect. II, n. 15; *De Fide*, disp. XXII, sect. VI, n. 6.
[52] *De Myst. Vitae Christi*, disp. XXVIII, sect. II, n. 9; *De Virtute et Statu Religionis*, lib. VIII, cap. V, nn. 4 y 6.

y constante, ni tan imprecisa que nos impida trazar unas normas, linderos seguros y comúnmente seguidos y respetados.

El dominio, concepto genérico.—El "dominio", para Suárez, es un concepto amplio. En el tratado *De Opere sex Dierum* [53] lo indica así cuando, hablando de las clases de dominio que el hombre ha recibido en su creación, dice que el varón ha recibido potestad sobre su esposa, "quae potestas aliquod genus dominii est". Esta es la idea: El "dominio" es un género, un universal. ¿Qué entraña este universal? Vamos a verlo gradualmente.

El dominio, concepto analógico.—"Dominium", de "Dominus", señor, dueño, es un concepto que no conviene sino a Dios. El es el principio, la fuente originaria de donde todo procede, y el fin, la meta suprema hacia donde todo se dirige. No hay ni puede haber nada en el mundo que no esté subordinado, sujeto a ese *Dominus* único. El dominio de Dios es universal, completo y perfectísimo [54]. Pero Dios, el Señor universal, hizo al hombre partícipe de su dominio. Suárez lo dice con las expresiones *le concedió, trasladó a él,* parte de su dominio [55]. Así, pues, el dominio es un concepto análogico a Dios y al hombre.

Significación genérica del dominio.—El "dominio", en este sentido amplio y universal, no se concibe más que como una potestad, como una superioridad, como una mutua relación de preeminencia e inferioridad, de prevalencia y sujeción de un ser sobre otro. Este es el concepto que saca Suárez de las palabras de la Sagrada Escritura (Gen. 1): presidir, sujetar, dominar a todas las criaturas. Tal es el dominio que Dios traspasó al hombre en su creación.

Significación concreta del dominio.—Para darnos una noción precisa del dominio, Suárez la desarticula en tres elementos: *a*) capacidad; *b*) potestad; *c*) uso. Vamos a analizarlos.

a) *La capacidad.*—La raíz del dominio es la capacidad; decir que un ser es capaz de dominio, es decir que en su naturaleza hay receptividad de ese dominio; que existen aquellas propiedades y energías que hay que poner en juego para hacer efectiva aquella preeminencia y superioridad que envuelve la potestad de dominar. Estas facultades son: entendimiento y voluntad, con su consecuencia la libertad [56].

b) *La potestad.*—Este segundo elemento incluye la existencia de esa relación de superioridad en el ser cuya naturaleza es receptiva de la misma. Esta relación de superioridad puede existir: 1.°, como un mero *hecho físico,* y esto no basta para el dominio; 2.°, como una *potestad moral,* que no añade al hombre una nueva entidad o cualidad, sino que le confiere la *facultad moral* de emplearla conforme a la recta razón [57].

c) *El uso.*—Es el acto de ejercitar, de utilizar esa potestad moral.

---

[53] Lib. III, cap. XVI, n. 17.
[54] *De Opere sex Dierum,* lib. III, cap. XVI, n. 1; *Opusc. theol.,* sect. II, n. 21.
[55] *De Opere sex Dierum,* lib. III, cap. XVI, n. 1.
[56] *De Opere Sex Dierum,* lib. III, cap. XVI, nn. 5 y 6.
[57] Ibid., lib. III, cap. XVI, nn. 8 y 9.

En términos metafísicos, Suárez dice que la potestad es el "actus primus"; el uso, el "actus secundus" [58].

Ahora bien; el dominio consiste propiamente en el segundo elemento. Es un principio activo del que la capacidad es potencia pasiva, y el uso, ulterior desarrollo [59]. Estos elementos son tan distintos entre sí, que pueden existir separados; es decir, la capacidad puede subsistir sin la potestad y el uso; la potestad, sin el uso; pero de ninguna manera el uso sin la potestad y capacidad, ni la potestad sin la capacidad.

Clases del dominio.—Esta superioridad y prevalencia puede ser doble, según que tienda a un doble fin, de donde nacen las dos clases o especies de dominio: de *jurisdicción* y de *propiedad* [60].

El primero, que también se llama de gobierno, sólo da potestad de gobernar y dirigir a los súbditos, y principalmente se concede en utilidad de *éstos* [61].

El segundo da facultad al dueño (dóminus) para usar del objeto de su dominio con todos los usos lícitos y convenientes a su naturaleza y extraer sus utilidades para emplearlos en el *propio* provecho [62].

Dejando a un lado el dominio de jurisdicción que en nosotros no hace al caso, tomemos al segundo, objeto de nuestro estudio.

El dominio de propiedad.—Hasta aquí hemos llegado a esta conclusión: El *dominio* es un género y la *propiedad* una de sus especies.

La palabra *propiedad* no es siempre en Suárez sinónima de *propiedad privada*. De ahí que no equivaliendo, no se puede siempre aplicar a una las afirmaciones que haga de la otra.

a) El *dominio-propiedad.*—Acabamos de describirlo. Es sencillamente la potestad que tiene el hombre sobre todas las cosas inferiores a él para utilizarlas en su propio provecho y conservarse, perfeccionarse, cumplir el fin consiguiente a su creación [63].

La propiedad privada.—Pero como se echa de ver, aún estamos en la región de los principios. Es decir, el hombre tiene esta facultad de extraer la utilidad de las cosas para su bienestar y provecho. Pero ¿cómo se *organizará* el ejercicio de esta facultad? ¿Quedarán los bienes todos y siempre a disposición libres de aquellos que quieran o necesiten utilizarlos, o bien ejercerán los hombres su dominio-propiedad sobre las cosas *apropiándoselas*, es decir, reservándose cada uno la propiedad exclusiva de una serie de ellas? Este es el problema que hemos de solucionar. Vamos ahora a analizar el concepto que de esta hipótesis se deriva, o sea el de propiedad privada.

Esta es un anillo más en la cadena que forma el dominio humano. Es una realización, un modo práctico de organizar y ejercitar la preemi-

---

58 *De Opere Sex Dierum*, lib. III, cap. XVI, n. 5.
59 Ibíd., loc. cit.
60 *De Fide Disput.*, XXII, sect. VI, n. 7; *De Legibus*, lib. I, cap. VIII, n. 4.
61 *De Fide Disput.*, XXII, sect. VI, n. 6.
62 *De Opere Sex Dierum*, lib. V, cap. VII, n. 9.
63 *De Opere Sex Dierum*, lib. III, cap. XVI, nn. 1 y 4. Cf. Spic. *La notion analogique de Dominium et le Droit de Proprieté*. "Rev. des Scienc. philos. et theol.", 1931, p. 52-76.

nencia y superioridad del hombre sobre los bienes a él concedidos.

La terminología.—Ya hemos tenido ocasión de observar cómo más de una vez atribuye Suárez a las voces "dominio" y "propiedad" la significación que responde a la de propiedad privada".

Rarísimas veces usa Suárez esta expresión. Ordinariamente cuando habla de régimen de propiedad privada usa la perífrasis "de divisione dominiorum" u otras parecidas [64].

El concepto.—Esto, en cuanto al nombre. En cuanto al concepto, hay que afirmar que el suareciano del Derecho de propiedad privada responde completamente al tradicional y corriente en la escuela. Vamos a oír al mismo Suárez, que nos lo define y explica.

El Derecho de propiedad privada es: "principale jus disponendi de re aliqua in quemqumque usum lege non prohibitum" [65].

Esta definición la integran los siguientes elementos:

1) *Jus,* es decir, la facultad moral que el dueño tiene sobre la cosa que le pertenece. Es el elemento genérico de la definición. Lo especificarán más los siguientes elementos.

2) *Principale.*—Añade esta palabra, dice Suárez, para indicar que dueño es verdaderamente aquel que en su *nombre propio* utiliza los bienes y es como la causa *principal* de cualquier uso que se haga de ellos. Cualquier otra persona sería causa instrumental o *ministerial* [66].

3) *Disponendi de re aliqua in quemqumque usum.*—Estas palabras indican que el de propiedad de que hablamos es un derecho, un dominio pleno, perfecto y totalitario, por lo que se distingue del usufructo, de la posesión, del uso y otros derechos menos perfectos y completos [67].

4) *Lege non prohibitum.*—Es decir, el derecho de propiedad no es un derecho absoluto, incircunscrito, ilimitable. Es una facultad moral que ha de usarse lícitamente, de un modo conveniente a la razón y a la naturaleza del hombre, de las cosas y del derecho mismo, con utilidad de todos y sin causar daño o perjuicio a un tercero.

Aquí tenemos los elementos esenciales del Derecho de propiedad privada. Así lo define en otra ocasión: *Dominium mihil aliud est quam facultas libera utendi re in omnem usum* [68]. En esta breve definición quiere hacer hincapié en la totalidad del dominio, y de ahí la frase enérgica "in omnem usum", que ha de entenderse como explicamos antes.

Con algunas variantes expresa el mismo pensamiento en otro lugar: "Jus proprie dictum (proprietatis) solum esse censemus illud, quod inest homini tanquam proprium, quove suo nomine operari potest, quod etiam respectu illius ita est objectum justitiae commutativae ut sine contraria injustitia involuntarie auferri ab illo non possit [69].

Son matices que hacen resaltar con fuerza la idea madre y domi-

---

64 *De Opere Sex Dierum,* lib. V, cap. VII, n. 17.
65 *De Virtute et Statu Religionis,* lib. VIII, cap. V, n. 4.
66 *De Virtute et Statu Religionis,* lib. VIII, cap. V, n. 5.
67 Ibid., loc. cit., nn. 6-12.
68 Sobre este punto, cfr. *De Mysterio Vitae Christi* (Comm. in 3 Sti. Thomae, q. XL, art. 3), disp. XXXVIII, sect. II, n. 9.
69 *De Virtute et Statu Religionis,* lib. VIII, cap. V, n. 29.

nante. El derecho "inest homini tanquam proprium", es decir, esta facultad le es como propia, y tan propia, tan suya, que puede obrar en su virtud, debiendo los demás acatarla ya que como objeto que es de la justicia commutativa, no es posible separarla violentamente de su legítimo dueño sin una manifiesta injusticia [70].

Este es el Derecho de propiedad privada actual, tal como lo concibe Suárez. Doctrina conforme en la sustancia y en el fondo con la tradicional de la escuela; pero desenvuelta con originalidad en el estilo y la forma por la pluma de Suárez.

Derecho dependiente.—Este derecho no es absoluto. Está sometido y dependiente al derecho de Dios. "At vero Deus ita est supremus et universalis dominus omnium, ut nullum bonum, dominum aut jus possit in creatura inveniri, quod non necessario sit sub dominio Dei, altiori et perfectiori modo" [71].

Está, además, dependiente de otras consideraciones, como vimos explicando la definición. Sin embargo, aunque subordinado y dependiente, se ejerce como nuestro y en nuestro nombre.

Diversos grados de la propiedad.—Añadamos, para reunir en una síntesis todos los elementos concernientes al Derecho de propiedad, que Suárez hace una gama o producción en esta clase de dominio respecto a unos bienes. 1) En la grada superior está el supremo y principalísimo de Dios. 2) Después el de excelencia que tiene Jesucristo en cuanto hombre. 3) Luego el dominio alto del Estado. 4) Finalmente, el estable, perfecto y exclusivo del dueño particular en el objeto de su propiedad [72].

El dominio-propiedad.

Consecuencia del título precedente es el conocimiento de la evolución lógica y técnica hacia el Derecho de propiedad privada. Existen estos tres pasos, esta trilogía:

1) *Dominio*: relación de superioridad y dependencia entre el hombre y los seres de la creación.

2) *Dominio-propiedad*: relación de superioridad concrecionada en la facultad moral de utilizar los bienes creados para mi provecho.

3) *Propiedad privada*: organización práctica de esta facultad moral, en virtud de la cual los hombres utilizan los bienes apropiándoselos de una manera propia, estable y exclusiva.

Como el dominio con relación a los seres inferiores al hombre se refunde en el dominio-propiedad, omitimos su consideración, que nos llevaría al estudio del dominio-jurisdicción, cosa que a nosotros no nos atañe. En este sentido, sentamos sin más la siguiente proposición: EL HOMBRE TIENE POR DERECHO NATURAL DOMINIO-PROPIEDAD EN TODOS LOS BIENES DE LA CREACIÓN INFERIORES A ÉL.

---

[70] *Opusc. theolog.*, VI, sect. II, n. 20; ibid., n. 3, 16; sect. III, n. 14.
[71] *Opusc. theolog.*, VI, sect. II, n. 21; cfr., sect. I, nn. 16 y 19; sect. III, n. 31.
[72] *De Virtute et Statu Religionis*, lib. VIII, cap. V, n. 5.

Conocidos los elementos que la integran, conocemos también el alcance de la proposición.

Decimos: POR DERECHO NATURAL; entendiendo, por consiguiente, la existencia de este dominio como una consecuencia necesaria y evidente de la naturaleza misma.

Decimos: DOMINIO-PROPIEDAD. Está suficientemente explicado en el título anterior. Y como los tres elementos que componen el dominio: capacidad, facultad, y uso, el verdaderamente constitutivo es la facultad, lo entendemos como dijimos en la página anterior [73].

Decimos: LOS BIENES INFERIORES A ÉL para excluir los hombres y los ángeles, especialmente aquellos que, como veremos, no son objeto del dominio propiedad por exigencias ni concesión del Derecho natural.

Así entendida la proposición, expongamos los argumentos:

I. El primero que aduce Suárez está sacado del Génesis [74]. Dios, haciendo la naturaleza del hombre semejante a sí, dotado de entendimiento y voluntad libre, la hizo capaz de dominio. Ahora bien; esta capacidad de dominar es una consecuencia evidente y espontánea de esa misma naturaleza y no requiere un don especial divino.

II. Así probada la capacidad del dominio, como una consecuencia de la natural, se sigue también como conclusión necesaria la facultad moral de ejercer lícitamente este dominio:

1) Pues, en primer lugar, la naturaleza misma del hombre que le orienta obligadamente a un fin, le da derecho a los medios necesarios.

2) Por otra parte, la naturaleza misma de las cosas inferiores es tal que están naturalmente ordenadas al servicio y utilidad del hombre. Luego éste tiene un perfecto derecho sobre ellas, no violentando, por tanto, su tendencia y fin natural, ni haciéndoles injuria alguna, sino que obra lícitamente al utilizarlas en su propio servicio para cualquier uso útil y honesto [75].

III. Este dominio-propiedad del hombre sobre los bienes a él inferiores permaneció en la humanidad en su dos estados de inocencia y de caída [76]. Es decir, estuvo vigente siempre, en todas partes, en todos los hombres, en todos los estados de la humanidad. Ahora bien; éstas son como vimos, las notas características del Derecho natural. Luego este dominio-propiedad es de derecho natural.

Conclusión.—Luego la naturaleza dió, y solamente dió, al hombre, a la humanidad, el derecho de usar, de servirse de los bienes inferiores, de extraer sus utilidades y aprovecharse de ellas como medios para su fin.

¿Cómo utilizará el hombre estos medios? *¿En qué régimen* organizará el hombre la extracción de estas utilidades?

Sobre esto calla la naturaleza, como vamos a ver.

---

[73] Génesis, I, 26-28.

[74] *De Opere sex Dier.*, lib. III, cap. XVI, nn. 2 y 6.

[75] *De Opere sex Dierum*, lib. III, cap. XVI, n. 9; *De Charitate*, disp. VII, sect., III, n. 2; ibíd. sect. V, n. 7.

[76] *De Opere sex Dierum*, lib. III, cap. XVI, n. 2.

La propiedad privada.

Explicada en los título precedentes la noción suareciana de la propiedad privada, sentamos, sin más, las siguientes proposiciones que definen su mente sobre la naturaleza de este derecho.

I. Proposición: LA PROPIEDAD PRIVADA O DIVISIÓN DE LOS BIENES NO ES DE DERECHO NATURAL.

Antes de exponer la argumentación, aquilatemos algunos conceptos de todo punto imprescindibles para comprender en todo su valor y seguir la técnica suareciana en la exposición de sus argumentos.

1) Ante todo, la división del Derecho natural en preceptivo y permisivo. El permisivo puede ser: *a*) *Meramente no prohibitivo*, es decir, aquello de que se trata no está prohibido por el Derecho natural, es lícito. *b*) *Directamente concesivo*, cuando el derecho o aquello de que se trata lo ha concedido, procede de la naturaleza, la que, por otra parte, no *lo exige*, no *manda* que se dé y se perpetúe, y en este caso se llama Derecho natural dominativo.

2) Cuando decimos en la proposición: la *propiedad privada*, entendemos el *derecho-facultad;* y cuando decimos: *Derecho-natural*, entendemos el *derecho-ley*. Ahora bien; habiendo entre el derecho-ley y el derecho-facultad una íntima relación de causa y efecto, queremos ver si existe entre la propiedad privada y el Derecho natural.

3) Hay que notar respecto al término *propiedad-privada* que, habiendo demostrado en el artículo anterior que por Derecho natural compete al hombre el *Dominio-propiedad* sobre los bienes de la naturaleza, siendo la propiedad privada una de las especies de aquél, evidentemente el hombre tiene, naturalmente al menos, *capacidad* de adquirir propiedades privadas. Ahora bien, como el derecho no está en la capacidad, sino en la *facultad*, que no es supuesta ni exigida por aquélla; de que la naturaleza dé al hombre la capacidad de una facultad no se sigue que le dé la facultad misma. *Hay que probarlo positivamente*. Tanto más que la propiedad privada puede añadir al dominio-propiedad ciertas notas que la especifiquen y distingan del género, que ya no exigiera el Derecho natural.

4) Tratamos del Derecho de propiedad privada, entendiendo el régimen económico de producción y consumo a base de la división y apropiación de los bienes. No tratamos ni excluímos la propiedad natural de algunas cosas, de algunos bienes.

5) Respecto al segundo término, Derecho natural, hay que probar que la propiedad privada no es de Derecho natural *preceptivo*. Siendo éste el estricto Derecho natural, bastaría probar esto para que permaneciera en pie nuestro aserto. Probaremos también que la propiedad privada no es de Derecho natural *dominativo* o positivamente concesivo. El que sea de Derecho natural meramente *permisivo* no demuestra nada en contra de nuestra tesis, ya que en su concepto encierra únicamente la mera no prohibición de la cosa, es decir, su licitud.

I. ARGUMENTO.—Tratando Suárez de la immutabilidad del Derecho natural, antes de demostrar su doctrina y resolver las dificultades, comienza por proponer y explicar la división del Derecho natural, que antes hemos nosotros recordado. Y dice así:

Alio modo dicitur aliquid esse de jure naturali solum permissive, aut negative, aut concessive (ut sic res explicetur). Talia sunt multa quae attento solo naturali jure licita sunt vel data hominibus, ut *rerum communitas*, hominum libertas et similia: de quibus lex naturae non praecipit ut in eo statu permaneant: sed hoc relinquit hominum dispositioni juxta rationis exigentiam [77].

Por consiguiente, hay muchas cosas que el Derecho natural no exige ni prohibe, pero permite. Entre ellas están la libertad y comunidad de bienes. Ahora bien, si la comunidad de bienes—aunque no la entendemos como un comunismo puro, sino meramente como una propiedad colectiva—es de Derecho natural "permissive aut negative, aut concessive", es decir, por lo menos es lícita, la división y apropiación individual de esos bienes—que es un régimen opuesto a aquél—no puede ser de Derecho natural, al menos preceptivo; pues repugna que el Derecho natural exija y permita al mismo tiempo dos cosas contradictorias [78].

Además, el mismo Suárez dice a continuación que, respecto a esta comunidad de bienes, el Derecho natural no manda que permanezca intacta, sino que su estabilidad y perseverancia "relinquit hominum dispositioni juxta rationis exigentiam". Ahora bien, si el hombre puede disponer cuando sea racionalmeente justo y conveniente desaparezca aquella comunidad de bienes, el hombre puede disponer en aquellas mismas condiciones que se introduzca la división y apropiación de los mismos, pues comunidad y apropiación son los dos modos correlativos de organizar prácticamente el dominio-propiedad. Pero si el hombre puede *disponer por sí mismo* la introducción de esta división, vista su natural equidad o conveniencia, entonces esa división no es de Derecho natural, al menos preceptivo, que urge y exige independientemente de la voluntad de los hombres. Luego la propiedad privada no es de Derecho natural, al menos preceptivo.

II. ARGUMENTO.—Uno de los más importantes lugares en que trata Suárez nuestra cuestión es en el capítulo XIV del libro II del tratado *De Legibus* y que ahora vamos a estudiar en toda su amplitud.

La materia del capítulo es la immutabilidad del Derecho natural. Expone la primera sentencia que hay sobre la cuestión: el Derecho natural es mudable por un Derecho humano. Consigna los argumentos de esta sentencia, entre otros este ejemplo de la propiedad: "Jure naturae omnia erant communia, et nihilominus rerum divisio ab hominibus introducta est." Añade algunos argumentos más de esta sentencia y propone la suya: en el Derecho natural no cabe dispensación o cambio alguno [79].

---

[77] *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, n. 6. Nótese ya el paralelismo con que Suárez plantea la cuestión de la comunidad de bienes y la libertad humana.

[78] Cfr. *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, n. 14.

[79] *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, nn. 1 al 5.

Luego, brevemente, Suárez, para defender su tesis, ha de resolver esta dificultad que le ponen sus adversarios:

Por Derecho natural todas las cosas eran comunes. Es así que los hombres han introducido la división y apropiación de estos bienes. Luego los hombres pueden cambiar el Derecho natural.

En la solución de esta dificultad está el argumento en pro de nuestra tesis. Comienza a resolverla y dice así [80]:

"Circa primum itaque exemplum in primo argumento positum de rerum communitate et divisione, Scot. in 4, dist. 15, q. 2, art. 1, et ibid. Gabriel q. 2 in princ., dicunt ante peccatum habuisse homines praeceptum ut omnia essent communia: post peccatum vero sublatum fuisse illud praeceptum et ideo rerum divisionem non fuisse contra jus naturale. Sed haec sententia, quoad illud primum praeceptum, non placet quia non video necessitatem illius praecepti. Nam si ponatur positivum, gratis asseritur, cum ostendi non possit: si naturale, probanda est necessaria connexio communitatis rerum cum statu innocentiae; nulla autem esse videtur, quia salva morum honestate, possent homines in illo statu res aliquas, praesertim mobiles et ad ordinarium usum necessarias sibi usurpare et inter se dividere. Conjecturae autem quibus utitur Scotus ad ostendendum illud praeceptum, scilicet, quia communitas in illo statu esset magis accomodata ad hominum sustentationem et pacem, et similes solum probant tunc non fuisse necessariam rerum divisionem, vel ad summum, communitatem rerum fuisse utililiorem in illo statu; non vero fuisse necessariam. Sicut e converso congruentiae quae ostendunt divissionem esse commodiorem in natura lapsa, non probant hanc divisionem esse sub praecepto naturali, sed solum esse huic statui et conditioni hominum accomodatam."

Analizando el texto que acabamos de copiar vemos que Suárez, enfrentándose con la dificultad que exponíamos en la página anterior, toma primero la premisa mayor: "Por Derecho natural todos los bienes eran comunes." Antes de dar un fallo sobre ella, dice que algunos autores, entre ellos Escoto, afirmaron que antes del pecado original era, por Derecho natural, obligatoria la posesión de los bienes en común; pero después del pecado fué abrogado este precepto, y por eso la división de los bienes no va contra el Derecho natural.

Suárez niega rotundamente la tesis de Escoto, no admitiendo la existencia de este precepto.

Efectivamente, este precepto o era positivo o era natural. No puede admitirse que fuera positivo, porque sería admitir una hipótesis gratuita. ¿Quién dió este precepto? ¿Era universal o particularmente obligatorio? A estas y otras cuestiones no se puede responder sino con algunas vaguedades o imaginaciones sin sólido fundamento.

Tampoco puede admitirse que fuera natural. La razón la expone Suárez clara y profundamente en una sola frase: "Si naturale, probanda est *necessaria connexio* communitatis rerum cum statu innocentiae." Lo vimos al tratar del Derecho natural: éste exige una adecuación entre la naturaleza y sus preceptos. Su objeto es una exigencia que espontáneamente fluye, un medio que absolutamente se requiere como positiva y necesariamente conducente a un fin.

---

[80] *De Legibus.*, lib. II, cap. XIV, n. 13.

Ahora bien: ¿Existe entre la comunidad de bienes y el estado de inocencia esta relación? De ninguna manera. Porque aun en aquel estado podrían los hombres dividirse y apropiarse algunos bienes, principalmente muebles, "salva morum honestate", con toda licitud, sin truncamiento de fin ni lesión de derechos.

Pues ¿y los argumentos de Escoto? No prueban nada. Suárez los llama *conjecturas*. Estas sólo prueban que entonces no fué necesaria la división de los bienes, o, a lo sumo, que en aquel estado sería *más útil* la posesión en común de los mismos. Pero de ahí a afirmar que sería *necesaria* hay un paso muy grande. Y este paso sería un abismo si se pretende afirmar que esta *necesidad es intrínseca*, es decir, si se establece que aquella comunidad era exigencia absoluta y evidente de la naturaleza en aquel estado.

Y a continuación estampa Suárez unos conceptos que encierran el argumento decisivo en nuestra cuestión. No hace sino—como se dice vulgarmente—volver la tortilla. Aplica el mismo raciocinio a la naturaleza caída.

"Sicut e converso congruentiae quae ostendunt divisionem esse commodiorem in natura lapsa, *non probant* hanc divisionem esse *sub praecepto naturali*, sed solum esse huic statui, et conditioni hominum accomodatam (loc. cit.).

Está clarísimamente probada nuestra tesis: la división de los bienes no es Derecho natural. ¿Por qué? Respondemos raciocinando de un modo paralelo al anterior: porque aun en este estado pueden los hombres poseer algunos bienes en común, "salva morum honestate", con toda licitud, sin truncamiento de fin, sin descentrar esa perfecta armonía y acoplamiento que une entre sí a los diversos elementos del Derecho natural.

Los argumentos que se aducen en pro de la división sólo prueban que está conforme, es más conveniente, más acomodada al estado actual de la naturaleza.

Pero de ahí—concluímos de nuevo—no se puede deducir que sea intrínsecamente necesaria, de Derecho natural.

Consecuencias.—Las de esta teoría son:

1) Que mientras durara la comunidad de bienes nadie podía impedir ni prohibir a otro el uso de los bienes comunes [81]. Sería ir contra un derecho dominativo concedido por la naturaleza.

2) Que no siendo de Derecho natural preceptivo la conservación y perpetuidad de aquel derecho dominativo, y siendo éste por su naturaleza mudable [82], los hombres no violaban precepto, derecho ni ley alguna al cambiar un régimen cuya cesación se había dejado a su libre disposición en conformidad con los dictámenes de la recta razón.

3) Que una vez cambiado el régimen y divididos los bienes en propiedades individuales, aunque la naturaleza no confiera *directamente a cada uno* la facultad de disponer libre y exclusivamente de sus propiedades, prohibe el despojarlo violentamente de ellos. Pues así como antes

---

[81] *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, n. 17.
[82] Ibíd., n. 18.

de la división prohibía atentar la facultad que procedía del derecho dominativo concedido por ella, así ahora prohibe atentar contra un derecho que nace de la facultad concedida por la misma naturaleza a los hombres de disponerse libremente el régimen de sus bienes [83].

III. ARGUMENTO.—La cuestión de la división y apropiación de los bienes la trata también Suárez en la obra *De Opere Sex Dierum* al hablar de la condición de vida del género humano en el estado de inocencia. Vamos a hacer el estudio completo de este lugar. Si bien repite algunas ideas—en las que, por tanto, no insistiremos—, abre nuevos horizontes y aporta valiosos datos en la solución del problema que nos ocupa. Dice así: "Tertium vero dubium hac occasione excitatur, an illo statu esset rerum divisio, quoad dominium terrarum, fructuum, animalium, aliarumque temporalium rerum" [84].

El problema lo plantea en toda su amplitud. Por lo pronto no hace distinción entre las diversas cosas o materias que pueden ser objeto de apropiación. Después irá deslindando campos. Ahora la tesis es universal: en la hipótesis de una naturaleza inocente, ¿habría división de bienes o no la habría?

Y en este mismo planteamiento de la cuestión nos da Suárez un argumento en pro de la tesis general que venimos demostrando: que la división de los bienes no es de Derecho natural. Pues siendo, según sus principios, el Derecho natural permanente e inmutable con la estabilidad y la constancia de la naturaleza cuya propiedad es, y la naturaleza la misma en todos los estados, la división de los bienes existiría necesariamente si fuera una exigencia intrínseca de esa misma naturaleza, o sea de derecho natural.

Es la misma consecuencia que nos va a exponer directamente antes de responder a la cuestión propuesta. Dice:

"Nam licet Deus dederit homini universale dominium istarum rerum, ut supra diximus, non tamen haec bona inter homines divisit, sed singulis tradidit omnia, ut suo arbitrio possent omnibus uti, prout vellent: et hoc modo etiam post lapsum fuerunt omnia communia, donec divisio seu appropriatio introducta est" [85].

De donde argumentamos:

1) Dios no dividió los bienes entre los hombres, sino que lo dió todo a todos para que todos pudiesen usar y servirse de todas las cosa según su libre voluntad." Ahora bien; ante estas expresiones, ¿se puede afirmar que el derecho natural—la Naturaleza—, Dios, exige necesariamente, absolutamente este régimen de división de bienes? ¿No se deduce claramente que esta misma división no tiene lazo alguno con el derecho natural preceptivo o dominativo?

2) Y así continuaron los bienes en posesión común hasta que se introdujo la división. Ahora bien; esta inestabilidad, variabilidad, adaptabilidad diametralmente contraria entre sí, ¿puede compaginarse con la con-

[83] *De Legibus*, lib. II, cap. XVI. n. 17.
[84] *De Opere sex Dierum*, lib. V, cap. VII, n. 17.
[85] *De Opere sex Dierum*, lib. V, cap. VII, n. 17.

sistencia, solidez e inmutabilidad de las instituciones de derecho natural?

Pasa después a solucionar la cuestión y sostiene la sentencia común [86]:

"Est ergo dubium, an similis divisio introduceretur in statu innocentiae, vel semper conservaretur rerum communitas? In quo puncto communis sententia est in statu innocentiae non fuisse futuram rerum divisionem, nec privata dominia. Ita docent Soto et alii plures autores, qui de dominio et rerum divisione in tractatibus de justitia disputarunt, et prius docuit Scotus... in 4, dist. 15... putatque fuisse praeceptum naturale, quod postea dicit fuisse revocatum, meliusque dixisset mutatis rebus, et statu hominum ex se cessare. Itaque sentit divisionem rerum per se non esse licitam sed solum in casu necessitatis: in statu autem innocentiae cessaret necessitas, quae nunc est et ideo tunc non esset. Declaratur minor, quia divisio rerum nunc necessaria est: tum propter vitandas rixas, inter homines, pacemque servandam: tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia homines negligerent custodire, et operari; hae autem duae rationes in statu innocentiae cessarent, ut est notum ex dictis: ergo tunc non esset licita talis divisio, ac proinde non esset. Et favent hinc sententiae Patrum interdum dicentes, communem usum rerum epr se convenire hominibus; divisionem autem occasione peccati esse introductam... Et placet quidem haec sententia quoad assertionem intentam: declaranda tamen convenienter est" [87].

Efectivamente, rechaza la sentencia de Escoto sobre el precepto de comunidad de bienes, cuestión que más arriba analizamos, y admite con Lesio que aún en aquel estado podría haber existido alguna propiedad privada; cosa que no solamente nó va contra la justicia, sino que podría ser útil. La explicación suareciana es la siguiente:

"Unde ulterius distinguendum videtur inter bona mobilia et immobilia" [88].

Precisa una distinción entre los bienes. Estos son muebles e inmuebles. Propongamos la cuestión separadamente y por partes:

1) *Respecto a los bienes muebles*:

"Nam mobilia magis sunt subjecta divisioni, quia eo ipso, quod occupantur, seu capiuntur, fiunt accipientis. Et hoc jus videtur fuisse necessarium etiam in statu innocentiae. Nam qui colligerent fructus arboris ad comedendum, eo ipso acquireret peculiare jus in illos, ut posset illis libere uti, et non possent invito possidente auferri sine injustitia" [89].

1) *¿De qué bienes habla aquí Suárez?*—Por sus palabras y los ejemplos que pone aparece que trata de aquellos bienes que se destruyen con su uso, o sea de aquellos bienes que produce la naturaleza y que están destinados a satisfacer las necesidades humanas: frutos de árboles, peces del mar, animales del campo, etc.

2) *¿Por qué es necesario el derecho de su apropiación?*—Por un doble título:

a) *Por razón del hombre*: Este, como decimos, tiene positiva obli-

86 *De Opere sex Dierum*, lib. V, cap. VII, nn. 17-18.
87 *De Opere Sex Dierum*, lib. V, cap. VII, nn. 17-18.
88 *De Opere Sex Dierum*, lib. V, cap. VII, n. 18.
89 *De Opere Sex Dierum*, lib. V, cap. VIII, loc. cit.

gación impuesta por Dios, por la naturaleza, a tender a su fin, a conservarse, a perfeccionarse. Luego también ha recibido de Dios, de la naturaleza, un derecho a la adquisición, a la posesión de aquellos medios necesarios e indispensables para la consecución de aquel fin. Entre estos medios necesarios están aquellos bienes de que ahora hablamos. Luego la apropiación de estos bienes es necesaria.

b) *Por razón de esos mismos bienes*: Estos están intrínsecamente ordenados a servir y satisfacer esas necesidades del hombre. Y esta ordenación intrínseca no la pueden cumplir, por su misma naturaleza, si no es sometidos a la utilización de uno solo que para su aprovechamiento ha de destruirlos, excluyendo, por consiguiente, al mismo tiempo a los demás de esa misma utilización. La naturaleza misma de esos bienes exige, por tanto, su apropiación. He aquí por qué—dice Suárez—este derecho se adquiere solamente con la ocupación de la cosa, pues esta acción es el signo de que está destinada a satisfacer *mi* necesidad, y excluída, por tanto, del uso de los demás.

3) *¿A qué categoría de Derechos pertenece éste?*—Si la *naturaleza* misma del hombre y de las cosas lo *exige;* si, por tanto, como una *exigencia necesaria* de la naturaleza existe en *todos* los estados de ésta, claramente se deduce que este Derecho es natural.

He aquí por qué Suárez dice que la violación de este derecho es una injusticia, aun no supuesta la organización de división exigida—como veremos—por el Derecho de gentes.

He aquí la razón de que este derecho a los bienes estrictos y necesarios prevalezca a cualquier otro derecho, y en el caso de extrema necesidad todas las cosas sean comunes.

He aquí, finalmente, por qué al enunciar nuestra tesis que el Derecho de propiedad privada no era natural dijimos que no era el sentido de la tesis negar la existencia de algunos Derechos naturales de propiedad privada.

2) *Respecto a los bienes inmuebles*:

"At vero in bonis immobilibus non esset necessaria similis divisio: et de illis principaliter loquuntur dicti auctores. Considerandum vero ulterius est, potuisse homines in eo statu operari terram, et fortasse aliquam ejus partem seminare. Inde ergo necessario fieret consequens ut postquam aliquis particulam terrae coleret, non posset juste ab alio privari usu, et quasi possessione illius: quia ipsa naturalis ratio hoc postulat. Potuisset etiam usu introduci, ut qui semel illam particulam terrae occuparet, tanquam propriam illam possideret, quamdiu illam non dimitteret; et idem dici potest de particula terrae ad habitationem et quasi domicilium destinata. Haec tamen quasi nihil reputantur; et ideo absolute negatur divisio bonorum in illo statu. Praeterquam quod etiam in illis rebus possent esse variae consuetudines non repugnantes illi statui: quae ex arbitrio hominum penderent; et ideo nihil certum de illis dici potest."

Luego la tesis general respecto a estos bienes es que en ellos no sería necesaria esta división, y en este sentido—dice—hablan los autores cuando la niegan en este estado.

Sin embargo, hay que tener en cuenta:

a) Que siendo también una necesidad del hombre el domicilio para la formación de su hogar, etc., también en aquel estado podrían apropiarse la porción necesaria para la edificación.

b) Que siendo una obligación impuesta por la naturaleza la sustentación de la familia instituída por Derecho natural, podrían también los hombres apropiarse aquélla porción de bienes necesarios para este fin.

c) Que siendo, finalmente, el fruto del trabajo propiedad natural del que lo desarrolla, como una proyección en las cosas de nuestra personalidad, aquel que transformase un bien natural con su trabajo no podía ser justamente privado de su uso o casi-posesión por otro.

He aquí cuán precisamente expone Suárez las salvedades y excepciones que ponen los autores de nuestros días y hacíamos notar al explicar nuestra tesis. Pero, como muy bien añade, estos casos apenas representan nada en el vastísimo campo de los bienes de la humanidad.

Las últimas palabras del texto citado son como la concentración de todos los elementos de argumentación, dispersos en la doctrina: El régimen de los bienes, máxime el de propiedad, entregado al arbitrio de la humanidad, es inconsistente, variable, movedizo. No es de Derecho natural.

IV. ARGUMENTO.—Lo tomamos de la obra *Defensio Fidei Catholicae*. En ella, hablando del origen del Poder civil, dice [90] que puede compararse con el origen del dominio humano sobre los bienes inferiores y de la libertad. Instituye perfecta paridad "proportione servata"; y aplica las notas del uno al otro. Veamos lo que dice del origen del Poder y hagamos aplicación a la propiedad. Dice así en un lugar:

"Potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati... dici potest de jure naturali negative, non positive, vel potius de jure naturali concedente, non simpliciter praecipiente. Quia nimirum jus naurale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecipit ut in illa semper maneat, neque ut per illam talis potestas immediate exerceatur, sed solum quandiu eadem communitas aliud non decreverit, vel etiam ab aliquo potestatem habente mutatio legitima facta non fuerit" [91].

Aplicando, por tanto, a la propiedad tenemos nuevamente que Dios dió a toda la comunidad el dominio de los bienes, pero sin mandar que así permanecieran perpetuamente o que se cambiaran, sino que lo dejó al arbitrio de los hombres. Ahora bien, repugna que una institución de estos caracteres sea de Derecho natural.

Clarísimamente expresada esta misma idea la tenemos en el tratado *De Legibus* [92], donde, hablando también del origen de Poder, dice: "Licet haec potestas absolute sit de jure naturae, *determinatio* ejus ad *certum modum* potestatis et regiminis est ex arbitrio humano." O aplicando a la propiedad: Aunque el dominio en general sea de Derecho natural, la determinación, la realización de este dominio en uno o en otro ré-

[90] *Def. Fidei Cath.*, lib. III, cap. II, n. 14.
[91] Ibid., lib. III, cap. II, n. 9.
[92] *De Legibus*, lib. III, cap. IV, n. 3.

gimen es cosa que se dejó al arbitrio humano. Es así—repetimos—que la naturaleza no deja al arbitrio humano una institución que sea una propiedad jue fluya espontánea y necesariamente de ella misma.

Luego el régimen de división de los bienes no es de Derecho natural.

Resumiendo.—Si queremos reducir toda la argumentación expuesta en las páginas precedentes a varios principios o núcleos de argumentación, diremos:

1) El Derecho natural es una propiedad intrínseca que fluye de la naturaleza humana específicamente considerada. Es así que la institución de la propiedad privada no se cuenta entre estas propiedades. Luego no es de derecho natural.

2) El Derecho natural tiene por objeto: principios por sí mismos evidentes, y todas las conclusiones que de ellos se deducen por una ilación evidente necesaria y absoluta. Es así que la institución de la propiedad privada ni es un principio ni una conclusión de esta clase. Luego no es de Derecho natural.

3) El Derecho natural es único y el mismo en todos los hombres, en todos los tiempos, en todos los lugares y estados de la naturaleza. Es así que la institución de la propiedad privada no tiene estos caracteres. Luego no es de Derecho natural.

4) El Derecho natural es inmutable *ab intrinseco* y *ab extrinseco*, universal o particularmente. Sus postulados son de una perpetua y necesaria verdad. Es así que la institución de la propiedad privada es de notas diametralmente contrarias. Luego no es de Derecho natural.

Hemos demostrado hasta aquí que, según la doctrina suareciana, la institución de la propiedad privada no es de Derecho natural. Falta una segunda parte, en que positivamente estudiaremos su origen.

II. *Proposición. La propiedad privada o división de la propiedad es de Derecho de gentes.*

I. Argumento.—Hablando del precepto de la limosna en el tratado *De Charitate*, disputa qué clase de necesidad se requiere para que exista esta obligación sobre los bienes superfluos. Con muchos padres y teólogos abraza la sentencia de la necesidad común con estas palabras y argumentos:

"Summa eorum (de la doctrina de los Padres) est, divites esse dispensatores constitutos a Deo bonorum eorum quae sibi sunt superflua, et esse raptores et latrones si non distribuant etc. Nec faciunt mentionem alterius necessitatis, nisi ejus quae communiter occurrit. Ratio denique est, quia haec bona temporalia, si superflua sint, jure naturae sunt indigentium; ergo non possunt sine peccato retineri, si aliqui indigeant... quia haec bona ex Dei institutione sunt communia: jure autem gentium sunt divisa, quae divisio non potest esse justa, et rationi consona, nisi hac lege facta intelligatur, ut quae propriis dominis fuerunt superflua, aliis efficiantur communia; nam oppositum esset contra finem ipsarum rerum; et hoc indicant Patres cum vocant divites dispensatores" [93].

[93] *De Charitate*, disp. VII, sect., III, n. 2.

Tenemos clarísima nuestra tesis: La división de los bienes es de Derecho de gentes. Una serie de ideas fecundísimas; como el derecho de gentes no puede derogar ni contradecir al natural, esta división no puede anular la finalidad natural de estos bienes, que es el servir a las necesidades de todos los hombres; por consiguiente, no hay título para que los poderosos conserven para sí ingentes sumas de bienes superfluos o que se gastan en superfluidades, habiendo hombres que tienen verdadera necesidad de esos bienes que, en el concepto cristiano, los tienen los ricos como administradores, no como dueños absolutos.

II. ARGUMENTO.—En el tratado *De Legibus,* lib. II, c. VIII, habla de la unidad de la ley natural, y a la objeción de que había de ser doble: una para la naturaleza íntegra, otra para la caída.

"Nam in natura integra jus naturale petebat, verbigratia libertatem omnium hominum, et dominia communia et similia; in natura vero corrupta petit servitutes, rerum divisione, *responde*:

"Distinctio vero necessaria non est. Primo quia illa exempla quae asseruntur, et si qua sunt similia, non pertinent ad jus naturale, sed ad jus gentium" [94].

III. ARGUMENTO.—En otro lugar habla de que toda obligación en conciencia proviene de la ley natural, aunque otras causas humanas pongan la condición para que esta ley obligue, y dice:

"Saepe fieri potest ut licet aliqua mutatio facta sit per legem humanam aut per jus gentium... obligatio postea sic vel aliter operandi immediate nascatur ex lege naturali. Et ita contigit in dictis exemplis de praescriptione, et de rerum divisione..." [95].

Luego el cambio en el modo de poseer los bienes terrenos, es decir, el régimen de división de los mismos, o propiedad privada, fué introducido por el Derecho de gentes.

IV. ARGUMENTO.—Sobre el mismo tema del Derecho natural refiere la sentencia de Escoto, que dice que los siete últimos preceptos del decálogo ("praecepta secundae tabulae") pueden ser dispensados por Dios, y dice:

"Responderi potest, etiamsi haec praecepta non sint omnino necessaria de lege naturae, esse tamen adeo convenientia naturae, ut ab omnibus gentibus fuerint introducta et aceptata, et hoc satis est ut, seclusa positiva Dei prohibitione, homines peccarent ea transgrediendo. Sed contra: nam inde sequitur haec praecepta ad summum esse juris gentium quod plane sentire videtur Scotus quando illa comparat cum dominiorum divisione. At vero jus gentium non solum a Deo sed etiam ab hominibus mutabile est, ut infra dicam, et patet, quia si aliqua Provintia non uteretur divisione, sed communitate rerum, non possemus id tanquam malum damnare" [96].

Nuevamente aparece sentada con claridad la tesis de la propiedad, derecho de gentes.

---

[94] *De Legibus,* lib. II, cap. IX, n. 12.
[95] *De Legibus,* lib. II, cap. IX, n. 12.
[96] *De Legibus,* lib. II, cap. XV, n. 10.

V. ARGUMENTO.—Prueba Suárez que no repugna el voto de pobreza y la posesión en común de los religiosos, y dice:

"Dices esse (dominium in communi) contra jus gentium, quo rerum et dominiorum divisio introducta est. Respondeo primo, hoc jus non esse divinum aut naturale, sed hominum voluntate introductum, et ideo posse ab ipsis hominibus renuntiari... Licet rerum divisio jure gentium introducta sit, non tamen est ex vi illius positive ordinatum, ut respectu omnium hominum in particulari dominia divisa sint, ita ut omnis societas ver communitas dominii sit prohibita; talis enim prohibitio nec necessaria erat humano generi, nec conveniens, nam impediret humanam societatem et communitatem, quae saepe valde utilis esse potest, igitur quoad particularem usum, seu determinationem, relictum hoc est humano arbitrio; nihil ergo inordinatum est in hoc communi dominio" [97].

Tenemos claro el pensamiento suareciano: la división de los bienes fué introducida por el Derecho de gentes. Tenemos también una nueva idea: la propiedad privada fué introducida por este Derecho de gentes; pero no de un modo imperativo para todos los hombres en particular. Por consiguiente, el Derecho de gentes introdujo el régimen y la organización de la propiedad privada en general.

VI. ARGUMENTO.—Trata Suárez la cuestión del origen del Poder; propone su doctrina en último término con algunos ejemplos, entre ellos con el origen de la propiedad privada.

"Potest denique hoc exemplo dominii humani circa res inferiores declarari. Simpliciter enim loquendo, omnes res, quarum homines habent dominium, ipsis a Deo donatae sunt, non tamen eodem modo. Nam inmediate non dedit Deus (ordinarie loquor) alicui homini proprium et peculiare dominium alicujus rei, sed immediate omnia fecit communia; privata autem dominia partim jure gentium, partim jure civili introducta sunt; et nihilominus illa etiam privata dominia sunt mediate a Deo, tum quia ducunt originem ex prima donatione Dei; tum etiam quia per suam generalem providentiam ad illa concurrit; tum denique quia illa servare vult, postquam sunt constituta... Ita ergo, proportione servata, Deus est qui distribuit regna et principatus politicos, sed per homines, seu consensus populorum, vel etiam similem institutionem humanam" [98].

Dios, por consiguiente, hizo comunes todos los bienes; la división y apropiación vienen del Derecho de gentes, concretizado y particularizado por el civil. Y en esta paridad y "proportione servata", como dice el mismo Suárez, se puede aplicar a la propiedad lo que dice del poder:

"Ex quibus tandem concluditur nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo, vel ex divina institutione, politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione" [99].

Aplicando a la propiedad privada: ningún propietario recibió ("habere vel habuisse") inmediatamente de Dios ("inmediate a Deo vel ex divina institutione") su derecho de propiedad privada, "sed mediante humana voluntate et institutione". Esta es, por tanto, la fuerza y la deducción del

[97] *De Virt. et Statu Religionis*, lib. VIII, cap. VIII, n. 22.
[98] *Defensio Fidei Cath.*, lib. III, cap. II, n. 14.
[99] *Defensio Fidei Cath.*, lib. III, cap. II, n. 10.

argumento: el poder y la propiedad tienen un mismo origen *en general*: Dios. Dios quiso que las cosas fuesen de los hombres y que entre los hombres hubiese autoridad. Pero que esta cosa fuese de éste o del otro, o que el poder fuese de un rey o de un parlamento, esto no es inmediatamente de Dios.

Habla, finalmente, de las variaciones y cambios del régimen y organización del ejercicio del poder a través de los siglos y los pueblos, y concluye con estas palabras:

"Ergo signum manifestum est, hanc esse immediatam institutionen humanam, et ideo recipere posse totam illam varietatem, quae rationi non repugnet, et sum humano arbitrio cadere possit" [100].

Basta conocer cualquier tratado de Economía en que se estudie la evolución histórica del régimen de propiedad para convencerse cuán rectamente concluye este argumento de Suárez aplicado a la propiedad.

Conclusión.—No es la propiedad privada una institución del Derecho natural. Ni la naturaleza del hombre *ut sic*, ni la de las cosas la exigen como un medio intrínsecamente necesario y ordenado a la consecución de un fin.

En el estado presente de la naturaleza, la razón ve su conveniencia, su mayor adaptación a ella, y los hombres todos sancionan esta inclinación, esta tendencia que adquiere fuerza jurídica como institución de Derecho de gentes, patrocinada *a posteriori* por el Derecho natural, como todo derecho legítimamente constituído y adquirido.

La función social del Derecho de propiedad.

Este tema es materia de suma actualidad, sobre la que se ha escrito mucho, en todos los sentidos, y con bastantes errores.

Siendo, como decimos, argumento propio de nuestros días, no lo encontramos explícitamente tratado y resuelto en Suárez. ¿Qué nos enseña, pues, su teología en esta materia? Nos da los principios que sirven de base y fundamento para construir el cuerpo de doctrina sobre este punto.

Y esta es la labor que haremos: extraer de la cantera suareciana los bloques que sirvan de sillares en la construcción del edificio doctrinal de la función social de la propiedad privada. Aquí expondremos su doctrina, reservando el juicio que nos merece, como de todo lo demás, para el capítulo siguiente.

I. *La destinación común de los bienes.*—Es el elemento básico en la doctrina de la función social de la propiedad privada. Dios creó una serie de bienes-medios con que el hombre pudiera satisfacer sus necesidades, adquirir su perfección y conseguir su fin. Este es el destino y única razón de ser de esos bienes.

Como esta doctrina la desarrollamos ampliamente en las páginas pre-

---

[100] *Defensio Fidei Cath.*, lib. III, cap. II, n. 18.

cedentes no insistimos sobre ella. Solamente añadimos un texto de Suárez en que está clarísimamente indicado este punto. Aplica el principio de que los bienes deben servir a todos en caso de extrema necesidad, con ocasión de excluir la "epikeia" del Derecho natural. Dice así:

"Ut quando interpretamur per legem non furandi non prohiberi accipere ab alio necessaria ad vitam in extrema necessitate, illa non est epiikia, sed propria declaratio illius legis que non prohibet nisi furtum, id est, acceptionem rei alienae, domino rationabiliter invito, seu acceptionem rei alienae quoad proprietatem et usum; acceptio autem rei alienae in extrema necessitate nec est de se omnino *aliena* quia pro ilio articulo omnia sunt communia, nec est invito domino rationabiliter" [101].

Claramente está dicho: en el caso de necesidad extrema no hay propiamente cosa ajena. Y no precisamente porque el dueño quiera darlas, sino porque, aunque no quisiera, está el Derecho natural de la destinación común de los bienes, que no puede ser derogado por una institución positiva.

II. El dominio alto.—Es otro de los grandes tópicos a que se ha recurrido y se recurre en nuestra materia. Vamos a ver el concepto que tenía Suárez sobre este punto.

Haciendo la gradación de las diversas clases de dominio veíamos que ponía Suárez esta escala:

1) Dominio supremo de Dios;
2) — de excelencia de Jesucristo;
3) — alto del Estado;
4) — pleno y perfecto del propietario [102].

Prescindiendo, por no interesarnos, del "dominium excellentiae" de Jesucristo [103], sabemos que el dominio de Dios es absoluto y perfectísimo; también lo es el de propietario o dueño particular; nos falta conocer la naturaleza de este dominio alto, intermedio entre el de Dios perfecto y absoluto y el de propietario perfecto también, pero subordinado. Vamos a examinar algunos pasajes de sus obras en que habla de él:

"Inter dominia sunt gradus, et unus excellentius alio; Deus enim, ut Deus, habet supremum et principalissimum dominium; sub illo vero Christus — ut homo — habet dominium excellentiae. Respublica etiam dicitur habere dominium altum (ut loquuntur juristae) etiam eorum bonorum quae sub particulari dominio alicujus hominis continentur" [104].

De aquí deducimos que entre unos dominios que implican un verdadero derecho, Suárez enumera el del Estado. Sin embargo, aún no hay suficiente luz para juzgar. Otros lugares nos la darán, y más clara.

En el tratado *De Legibus,* explicando la inmutabilidad de la ley natural por parte de Dios, dice [105] que Dios no dispensa de esta ley, sino que como Señor y dueño universal dispone de la materia y la cambia

---

101 *De Legibus,* lib. II, cap. XVI, n. 11.
102 *De Virt. et St. Religionis,* lib. VIII, cap. V, n. 5.
103 Cfr. Comm. in 3 D. Th., q. XXII, art. VI, disp. XLVIII, sect. II.
104 *De Virt. et St. Religionis,* lib. VIII, cap. V, n. 5.
105 *De Leg.,* lib. II, cap. XV, n. 21.

y sustrae de la ley. Cosa que también puede hacer el legislador humano cuando es dueño de la materia que se trata; y así, por ejemplo, con la prescripción sustrae los bienes del dominio de uno y lo traslada al de otro, porque tiene potestad sobre los mismos bienes [106], pero no puede transferir el dominio sobre una esposa, por falta de potestad sobre la materia.

Luego obrando el legislador divino y al legislador humano por la misma razón, el dominio en la materia, la fuerza de la paridad nos obliga a deducir que tan verdadero dominio es el del uno como el del otro, con las restricciones necesarias entre el dominio del hombre comparado con el de Dios.

Que esta potestad, que este dominio del Estado sobre los bienes de los particulares sea un dominio de propiedad y no de jurisdicción claramente lo dice [107].

"... In principe vel respublica non solum est potestas propria jurisdictionis ad imperandum et puniendum, sed etiam est potestas supremi *dispensatoris* et administratoris bonorum reipublicae. Lex ergo cum suis propriis effectibus procedit a potestate jurisdictionis; transferre autem dominia vel impedire illa, et similia pertinent ad bonorum administrationem et ad potestatem dominii alti, quod dicitur esse in republica. Et hac potestate formaliter utitur princeps, quando statuit ut per amittatur ab alio; ipse enim sua superiori potestate et voluntate de facto confert dominium."

La idea está clara y precisa: el jefe de la Nación, del Estado, es el supremo administrador y distribuidor de los bienes del país, no por razón de su potestad jurisdiccional, sino por razón del especial dominio de propiedad que tiene sobre ellos; por eso puede usarlos, quitarlos, transferirlos, etc.

Este concepto del "dominio alto" lo confirman otros lugares. Así, por ejemplo, llama al rey *supremus dominus* [108]; y tratando de la confiscación de los bienes hecha a los herejes, trata en especial de la confiscación de los bienes de un rey hereje, entre los cuales están todos los bienes del reino, o sea el reino mismo, no como sociedad o conjunto de individuos a quienes rige y domina y que se sustrajesen a su dominio de jurisdicción, sino como un conjunto de bienes, de riquezas que le pertenecen como a su dueño [109].

Ahora bien, si el príncipe o el Estado tienen un verdadero dominio de propiedad sobre los bienes de su pueblo, ¿qué diferencia hay entre este derecho y el de dueños particulares? Esta modalidad peculiar nos la da Suárez en otro sitio:

"Singulae personae quae sunt membra reipublicae, habent sua propria bona, quorum habent particulare, et inferius quoddam dominium; quod non excludit quominus respublica in eisdem retineat dominium superius et altum, ratione cujus potest illis *interum uti* quando ad *commune bonum* Reipublicae necessarium fuerit" [110].

---

106 *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, nn. 19 et 19 bis.
107 Ibid., lib. I, cap. XVII, n. 11.
108 *De Legibus*, lib. V, cap. XIV, n. 13.
109 *De Fide*, disp. XXII, sect., I, nn. 5-9.
110 *Opuscula Theologica*, opúsc. VI, sect., I, n. 12.

Aquí ya tenemos una nota especial de este dominio alto: es un dominio que confiere al Estado disponer de los bienes *cuando* fueren necesarios al bien común de la sociedad.

III. La intervención del Estado.—Ya en la misma definición del Derecho de propiedad privada, con la cláusula común entre los escolásticos: *jus... in usum lege non prohibitum,* afirma Suárez la facultad de intervenir que tiene la autoridad superior en la regulación de un derecho que, saliéndose de su propio ambiente, podría causar daños a un tercero o al mismo bien común. Pero vamos a oírlo hablar directamente sobre la intervención del Estado.

Tratando de la inmutabilidad del Derecho natural y hecha la distinción entre derecho preceptivo, permisivo y dominativo, se propone la cuestión si el derecho natural dominativo es inmutable, y responde negativamente, añadiendo:

"Sic ergo dicimus de libertate, et de quocumque jure civili, etiamsi positive sit a natura datum, posse per homines mutari quia in singulis personis est dependenter, vel a sua voluntate, vel a republica, quatenus habet potestatem in omnes privatas personas et bona eorum quantum ad debitam gubernationem sit necessarium" [111].

Tenemos expresado magníficamente en Suárez la raíz del principio estampado en los modernos tratadistas y escritores de cuestiones sociales: la naturaleza social de los derechos del hombre, la función social que necesariamente incluyen.

Ahora bien, si estos derechos humanos, aun siendo positivamente concedidos por la naturaleza, están sometidos a la regulación del Estado en cuanto sea necesario para su perfecto encajamiento, digamos así, en la marcha perfecta y ascensional de la sociedad hacia el bien común, ¿qué diremos de un derecho como el de propiedad privada no concedido a cada uno directamente por la naturaleza, sino que descansa en la legitimidad de un régimen introducido por el Derecho de gentes y precisamente como más adecuado a la naturaleza caída y más apto para hacer cumplir a los bienes su fin eminentemente social, como es el de servir y satisfacer las necesidades de todos los hombres?

Vamos a llegar a la misma conclusión por otro camino. Hablando del objeto de las leyes civiles, sienta esta tesis general:

"Leges civiles non solum praecipiunt recta in materia justitiae, sed etiam in materia aliarum virtutum moralium, et similiter vetare possunt vitia contra omnes virtutes" [112].

Empieza a exponer los argumentos de su tesis:

"Ratio propria est, quia potestas legislativa civitatis non potest assequi finem suum, nisi in materia omnium virtutum praecipiat... quia finis juris civilis est felici-

---

[111] *De Legibus,* lib. II, cap. XIV, nn. 19, 19.
[112] *De Legibus,* lib. III, cap. XII, n. 7.

tas ve.a naturalis politicae civitatis; haec autem obtineri non potest sine observantia omnium virtutum moralium; ergo in omnibus potest praecipere jus civile" [113].

Prueba la última menor con este raciocinio:

"Omnes virtutes morales aut sunt ad alterum hominem, aut sunt ad se, aut sunt ad Deum; leges autem civiles secundum omnes hos respectus praecipere possunt" (ibíd., 9).

Ahora bien; Suárez considera como una virtud la justicia legal o general, cuyo objeto son los actos que miran al bien común, al bien de la sociedad; luego también puede mandarlos. Es así que entre ellos están los deberes de los propietarios; luego también puede urgirlos la ley.

Además, enumerando algunos actos de virtudes que puede urgir la ley, entre otros, pone éstos: "*Opera eleemosinae*", "*moderationem in externis sumptibus, in deliciis, in cultu vestium et nimio apparatu domorum ac servientium*" [114].

Dejando así en germen, sin explanar, las grandes enseñanzas y aplicaciones que para nuestros días pueden sacarse de esas breves, pero fecundísimas palabras, vengamos a nuestro argumento: en estos casos la ley puede intervenir—dice Suárez—por un bien individual. el del propio individuo:

"... quae omnia spectant ad honestatem personae in usu propriarum rerum et actionum" (ibíd.).

Pero, sobre todo, puede intervenir por un bien social, como se ve por las palabras con que prosigue:

"et necessaria possunt esse reipublicae civili" (ibíd.).

Cuando interviene el bien social, común, la necesidad de la sociedad, la ley puede intervenir para encauzar hacia el bien social el uso de la propiedad: "in usu rerum propriarum".

Necesidad de la nación, bien social, que el mismo Suárez hace consistir ya solamente en algo negativo, en evitar un daño:

"Tum propter vitandum scandalum aliorum" (ibíd.).

Ya también en bien positivo de la sociedad, como es el que no se empobrezca con el empobrecimiento de sus ciudadanos:

"Tum etiam ne cives pauperiores fiant, quod est etiam reipublicae noxium" (ibíd).

Y dando un paso más, si se planteará este problema: si el bien de la sociedad, el bien común de una nación, que está a punto de derrumbarse en el comunismo, exige que con más justa distribución de los bie-

[113] *De Legibus*, lib. III, cap. XII, n. 8.
[114] *De Legibus*, lib. III, cap. XII, n. 9.

nes se redima el estado de la clase baja social sin que la alta se haga pobre, sino que meramente renuncie a ganancias exorbitantes que emplea en lujos, según la doctrina de Suárez había que responder: la ley puede exigirlo, el Estado puede mandarlo.

Sus principios son claros y las consecuencias, legítimas: el Estado puede impedir que los poderosos derrochen para que no dañen al bien común haciéndose pobres y agotando una fuente de riquezas. Luego, a *fortiori*, puede intervenir para evitar esos mismos derroches y encauzarlos al bien común con el restablecimiento de la paz y equilibrio social y la generación de nuevas fuentes de riqueza y bienestar social.

Además, el "justum legitimum" es materia de la ley. Estas exigencias, renuncias, etc., son necesarias al bien común—"justum legitimum"—; luego son objeto de la ley.

Ni se diga que son dificultosas; exigen sacrificios, que están fuera de la ley, la cual no obliga "cum nimio incommodo".

Suárez responde que los actos muy dificultosos, los sacrificios, no puede exigirlos la ley ordinariamente; cuando son necesarios al bien común, sí:

"Dicendum est leges civiles non posse ferri de actibus dificillimis, cuando ad commune bonum reipublicae non sunt simpliciter necessarii..." [115].

Pero el Estado, ¿puede disponer a su arbitrio de la propiedad—hablamos aquí de las propiedades particulares—quitando o cambiando los dominios según su antojo o según las circunstancias?

Responde Suárez: de ninguna manera, al menos en el régimen actual. Discutiendo si el Derecho de gentes puede ser abrogado por una costumbre, lo firma y añade:

"Nam de jure gentium est ut nullus privetur possessione sua, etiam ad pubblicam utilitatem, nisi soluto pretio; et tamen consuetudine introduci potest ut sine pretio tollatur. Quod exemplum aliqui negant, tamen sine causa, quia consuetudo inducere potest modum et conditionem dominii, atque adeo potest introducere ut dominia particularia includant illam conditionem, et quasi servitutem respectu boni publici" [116].

Luego principio básico: tal como está constituído el régimen de propiedad y ordinariamente hablando, el Estado no puede expropiar sin la justa y legítima compensación que exige la privación de un derecho propio.

Pero como la misma organización del régimen que exige estas relaciones es fruto del Derecho de gentes, al mismo Derecho de gentes puede cambiarles o añadir modificaciones que las varíen sustancialmente o accidentalmente.

IV. La caridad.—Además de las obligaciones de justicia que exige la ley y que incluímos en el párrafo anterior, la virtud de la caridad exige también obligaciones al propietario en la función social de sus bienes.

---

[115] *De Legibus*, lib. III, cap. XII, n. 11.
[116] Ibid., lib. VII, cap. IV, n. 6.

De este punto habla Suárez copiosamente en el tratado *De Charitate*, disp. VII, sobre la obligación de dar limosna. Como ya expusimos más arriba, los principios centrales y el resto de la doctrina más bien va orientada a definir si la obligación es grave o leve, es decir, es materia más especial, omitimos el análisis de esta disputación.

Ya hemos visto también cómo Suárez enumeró la limosna como materia posible de las leyes. Aquí se limita a dar un principio que, fecundo en conclusiones, pueda ser la base de actuación de los ricos en sus relaciones con la sociedad en que viven. Helo aquí:

"Communi bono tenetur homo in temporalibus potius quam sibi subvenire... Ratio est quia commune bonum praeferendum est privato, cum sit universalius. Item homo quivis privatus est pars boni communis; pars autem debet preferre bonum totius proprio bono; tandem tenetur civis vitam exponere evidenti periculo, ut defendat civitatem vel principem, vel aliam similem personam, quam ab illa censetur pendere commune bonum, quare..."[117].

Por tanto, el bien común de la sociedad, de la nación, está sobre el bienestar personal, individual de los propietarios. Por consiguiente, en una situación de crisis, de agotamiento, de gran peligro para el bien común, la caridad impone al individuo sacrificar sus bienes, al menos en un modo relativo, para subvenir a las necesidades de la sociedad.

Estos son los principales principios a que se ha de recurrir en el desenvolvimiento doctrinal de la función social de la propiedad.

JUICIO CRITICO

La doctrina en sí misma.

I. *El Derecho natural y el de gentes.*

No queremos dar propiamente un juicio crítico sobre estos puntos cuya investigación científica no hemos hecho, sino meramente estudiamos en las fuentes, con el fin de sentar conocimientos previamente necesarios para el desarrollo de nuestra materia.

Sólo queremos hacer constar que Suárez procede en estos puntos con solidez, con lógica y claridad. Sienta principios: *universales*, que sostiene hasta las últimas consecuencias; *centrales*, que son como el núcleo de su doctrina y su argumentación; *claros* y *profundos*, con una perfecta y adecuada distinción de conceptos.

II. *El Derecho de propiedad.*

Suárez no tiene un estudio sistemático sobre la propiedad. Por esto no podría hacerse un tratado completo de esta materia basado en sus escritos. Pero si no tiene estudio sistemático, nos da principios. Y la re-

[117] *De Charitate*, disp. IX, sect., III, n. 1.

petición de los mismos principios en diversas obras; su constancia en la aplicación de la misma doctrina en la solución de problemas afines; la íntima conexión que establece entre unas materias y otras, son sobreabundantes medios de edificación constructiva, si no de un estudio general de la propiedad, si al menos de un punto concreto y controvertido de la misma, como el expuesto. Y en esta lid sobre la naturaleza de la propiedad privada, puede Suárez romper airosamente una lanza, presentando un cuerpo doctrinal firme y compacto.

1) *El concepto.*—El concepto suareciano de la propiedad privada es exacto. Va a buscarlo a su fuente legítima: el dominio universal de Dios, participado en sus criaturas racionales. Este dominio divino cristaliza en el dominio humano. Este se descompone y desarticula en dos miembros: jurisdicción y propiedad. Esta, a su vez, tiene dos ramificaciones posibles: la colectiva y la individual. Partiendo del manantial divino, a través del conducto natural y psicológico del hombre mismo, llegamos al concepto exacto de propiedad privada.

2) *El Derecho y el régimen.*—No menos lógico y exacto es también aquí el procedimiento. El hombre recibe de la naturaleza el dominio propiedad, con la libre facultad de organizar el ejercicio de este dominio del modo más conveniente, más conforme a su razón. Ve una inclinación, una tendencia en la naturaleza humana hacia la propiedad privada; y en ésta una conveniencia, una cierta adecuación con la naturaleza caída, de la que se han de seguir frutos de paz y de prosperidad, y la sanciona. Técnicamente, tenemos el Derecho de gentes introduciendo al régimen de propiedad privada.

En adelante podrán los hombres apropiarse los bienes para utilizarlos y explotarlos con su posesión personal y exclusiva: tenemos el derecho individual legítimo dentro del régimen.

Derecho que nace del de gentes, que regula y armoniza el civil y que se distingue del natural dominativo concedido al hombre en algunos casos.

3) *Los argumentos.*—Los argumentos con que prueba Suárez esta su tesis son numerosos. Algunos, por sí solos, convincentes y decisivos. En conjunto, un todo compacto e impenetrable. Reducidos a su esencia, se encierran en su principio de la intrínseca necesidad, unidad e inmutabilidad del Derecho natural. Repetimos: es la lógica suareciana lleva da hasta las últimas consecuencias. Argumentos que, como veremos, ni son rozados apenas por las disquisiciones de los modernos.

4) *Los caracteres de la propiedad.*—Suárez nos presenta un régimen de propiedad privada naturalmente en armonía con los principios en que lo funda.

Es de Derecho de gentes; por tanto tiene una doble base o punto de apoyo: una inclinación o adecuación con la naturaleza caída, y un consentimiento o sanción humana.

Como no tiene el fundamento sólo de la naturaleza, ni el que tiene es intrínseco y necesario, el régimen de propiedad privada no tiene la solidez, la consistencia, la inmutabilidad de las instituciones de Derecho natural.

Es una concepción serena, justa, equilibrada. Tiene a su favor el criterio de verdad que acompaña siempre a la posición recta y media entre dos extremas y contrarias. Un régimen que, como no es de Derecho natural, no es tan inmutable que no se pueda cambiar (posición de muchos escolásticos modernos); ni, como tampoco es de Derecho civil, tan mudable que se pueda cambiar a capricho. En una palabra: no es intrínsecamente inmutable, pero es dificilísima su mutación.

III. *La función social de la propiedad privada.*

1) *La destinación común de los bienes.*—Aunque no la explica mucho, la trata con la suficiencia necesaria para servir de base a la doctrina de la función social de la propiedad.

Es el punto que, por su misma naturaleza, permite ser tratado más concisamente. Está tan claro en la Sagrada Escritura y en la tradición, que unas proposiciones bastan.

2) *El dominio alto.*—No es claro ni perfectamente definido el concepto suareciano sobre el dominio alto. Se ve que en su mente pugnaban dos ideas: la de dominio propiamente tal, la del Estado propietario de todos los bienes con un dominio especial, alto, que no excluía el dominio de los particulares. Idea propia de la sociedad feudal en que el rey era el dueño de todo su reino; que confería a su placer los señoríos y podía disponer libremente de ellos.

La otra es la idea más profunda, más social del Estado, que no tiene facultad alguna *directa* en los bienes de los súbditos. El propietario único es éste, el particular; el Estado no es propietario sino de sus bienes propios y particulares.

Pero siendo el Estado un todo con un fin que alcanzar y un bien común que procurar, puede disponer *indirectamente* de los bienes de los súbditos, en cuanto sea necesaria la cooperación de las partes al bien común del todo.

Esta indecisión de Suárez aparece en los lugares citados, en que por un lado concede al Estado, a la República, un verdadero dominio de propiedad sobre todos los bienes de los súbidtos, y por otro compara este dominio con el que tiene el mismo Estado sobre los individuos y sus vidas. Y lo que es más decisivo: hace a este dominio objeto de la justicia legal que, como él mismo explica, no es justicia estricta y sólo urge la cooperación de los miembros al bien común, fundada en la proporción de todo y parte, de comunidad y miembro.

Ahora bien; por todo el conjunto de doctrina somos de parecer que esta última concepción es la predominante en Suárez. Es la que más expone, a la que recurre más frecuentemente, la que está más en armonía con toda su doctrina sobre las leyes. Si algo tenía de la otra, es bien poco, y aun este poco no lo podemos admitir. El Estado, de ninguna manera tiene *dominio de propiedad directo*—sea de la clase que sea— en los bienes propios de los ciudadanos.

3) *La intervención del Estado.*—En este punto Suárez sigue tam-

bién el justo medio. No la niega completamente como los liberalistas, ni concede una intervención absorbente y destructiva del derecho individual, como los socialistas.

El Estado no puede suprimir los derechos individuales de propiedad legítimamente fundados en un régimen de Derecho de gentes. Aun en los casos de expropiación forzosa precisa una compensación equitativa. Pero puede intervenir para regularlos, armonizarlos entre sí y con el bien común, al cual están subordinados.

LA DOCTRINA DE SUAREZ Y LOS AUTORES MODERNOS

No se había hecho un estudio completo sobre la doctrina de Suárez acerca de la naturaleza de Derecho de propiedad privada. El P. Palacio presenta una breve síntesis de su doctrina, en la que llega a las mismas conclusiones a que hemos llegado, basadas únicamente en la traducción de algunos lugares de Suárez.

Fuera de éste no se encuentra un estudio especial y detenido. Los autores modernos hacen mención de Suárez o bien englobándolo en el nombre genérico de "escolásticos" con que exponen y critican la doctrina de nuestros maestros, o bien haciendo algunas alusiones a su doctrina.

1) *Una evolución, según Cathrein.*—El insigne escritor V. Cathrein ve una especie de evolución en la doctrina de Suárez, diciendo [118] que empezó por afirmar solamente la *conveniencia* de la división de los bienes en el tratado *De las Leyes* [119], y que después, en su obra posterior, *De Opere Sex Dierum* [120], avanzó y sostiene abiertamente la necesidad de la propiedad privada.

¿Qué alcance y qué fundamento tiene esta afirmación de Cathrein? Tiene el alcance siguiente: él quiere demostrar que los escolásticos sostuvieron que la propiedad privada *era necesaria*, para concluir después que abiertamente patrocinan la sentencia de los modernos de la propiedad, conclusión necesaria del Derecho natural.

La interpretación que de Suárez hace Cathrein no tiene fundamento alguno. En Suárez no hay evolución ni, por consiguiente, evolución en sus doctrinas. Efectivamente:

1) El argumento aducido en pro de la evolución no prueba nada. Suárez dice exactamente lo mismo en un lugar que en otro. Basta estudiar un tanto detenidamente su doctrina para convencerse de ello.

2) En el tratado *De Legibus*, lugar citado, trata expresamente la cuestión de la propiedad en el estado actual, y la llama "commodior", "huic statui et conditioni hominis accomodata".

3) En el tratado *De Opere Sex Dierum* trata directamente de si existiría la división en el estado de inocencia. Expone la sentencia co-

---

[118] *Moral philosophie*, part. II, lib. IV, IV, art. IV.
[119] *De Legibus*, lib. II, cap. XIV, nn. 13-17.
[120] Ibíd., lib. V, cap. VII, n. 17.

mún *que afirma* que entonces no sería necesaria como hoy, porque no subsistirían los argumentos que ahora la justifican.

Si bien Suárez acepta esta sentencia: "placet quidem haec sententia", *él* aun no ha llamado a la propiedad privada o división, necesaria. Y que la *necesidad* que afirmaba esta sentencia, Suárez no la entendía más que como una conveniencia, como un medio más apto, se prueba facilísimamente:

1) Porque los argumentos que en este lugar aduce con la sentencia común en pro de esta necesidad son los mismos que implícitamente afirma en el *De Legibus*. Ahora bien: si, según el mismo Suárez, en este lugar no prueban más de sí que una conveniencia, en el otro tampoco prueban más; o lo que es lo mismo, aquella necesidad y esta conveniencia se identifican.

2) Porque en otros lugares de otras obras habla de la "conveniencia" de la propiedad.

3) Porque todo el conjunto de su doctrina exige esta interpretación.

4) Porque, finalmente, toda la tradición escolástica de la que depende y en la que ha influído Suárez no ha entenddio esta *necesidad* de la propiedad privada en el sentido de una consecuencia necesaria del Derecho natural, como acabamos de ver en el artículo precedente.

Carece, pues, de base la afirmación que sobre Suárez hace Cathrein, fundada únicamente en la significación *material* de dos palabras que aisladamente pueden expresar conceptos distintos, pero que en todo el conjunto de la doctrina no expresan sino una y la misma idea.

2) *Una contradicción, según Taparelli.*—Fruto también de una ligera consideración de las palabras sacadas de todo el organismo doctrinal es la contradicción que Taparelli pretende ver en la doctrina suareciana [121].

Hay que considerar:

a) Que Suárez trata en el lugar aducido por Taparelli del régimen de bienes que existiría en el Estado de inocencia e impugnando la sentencia que dice habría precepto de no dividir los bienes, Suárez afirma con Lesio que no es admisible este rigorismo, y podría admitirse la división, o al menos excepciones en el régimen comunitario, como ahora en el régimen de división se admite en muchísimos casos la comunidad de bienes; pero que estas excepciones no prejuzgan para nada la organización del régimen de posesión de los bienes dejados a la libre disposición del hombre.

b) Que aun en estas excepciones, añade Suárez, valdrían mucho los usos y costumbres introducidos por los hombres; y sabemos que un derecho natural no está pendiente del valor y estimación que los hombres le quieran dar.

c) Que para que fuera injusto el despojo violento de aquella posesión no era necesario que ésta se derivara del Derecho natural, ya que hemos visto varias veces que este Derecho protege y ampara todos los derechos legítimos, sea cualquiera su fuente. Luego no es una contradic-

---

121 Cfr. *Saggio teoretico di Dritto Naturale*, vol. I, disp. II, cap. IV, n. 410.

ción afirmar al mismo tiempo que la propiedad de un campo no es natural, y que arrebatárselá injustamente al dueño es ilegítimo.

d) Que Suárez no habla en este caso de la propiedad, sino del "usu et quasi possesione" de aquella porción de campo cultivado.

e) Finalmente, la causa de la injusticia está en nuestro caso más en el *fruto del propio trabajo* arrebatado que en la anulación de la apropiación de un bien, ya que Suárez no propone directamente el caso de la posibilidad de la apropiación de un bien, sino de la posibilidad de la *elaboración* ("potuisse homines operari terram"), de donde nace el vínculo jurídico que adhiere a nuestra persona el fruto de nuestro trabajo, la proyección de nuestra personalidad, como dicen los modernos.

No hay, pues, en la doctrina suareciana contradicción, ni aun la aparente que pretende ver Taparelli.

3) *Tópicos comunes a que recurren los autores modernos.*—Disipadas de esta manera las interpretaciones más o menos falaces que expresamente de Suárez se han hecho, vamos a analizar brevemente las doctrinas de los modernos á la luz de los principios escolásticos cual los expone Suárez.

Siendo casi imposible estudiarlos separadamente, uno a uno, y dependiendo en general unos de otros, cuyos argumentos se renuevan y repiten, vamos a proceder de esta manera: examinaremos y haremos la crítica de los puntos principales en que todos coinciden.

a) Uno de ellos, de los más corrientes, es la manera de proponer la cuestión: el Derecho de propiedad *en general;* el Derecho *a* la propiedad es actual; la propiedad sobre una cosa determinada es positiva. Y estas tesis, así enunciadas, se presentan como genuinas de los escolásticos. Véase, por ejemplo, Cathrein [122], Taparelli [123], Ferreti [124], Mendizábal [125] y Noguer [126].

Sobre este punto llamamos ya la atención y dimos los principios que lo solucionan al desarrollar la tesis de Suárez.

Cuando estos autores modernos dicen que la propiedad *en general,* el Derecho a la propiedad, etc., viene de la naturaleza, entienden el derecho a *poseer individualmente,* privadamente. Derecho que se realizará por la intervención de un hecho jurídico: un contrato, etc.

Ahora bien; como ya ampliamente desarrollamos en el lugar indicado la naturaleza no dió al hombre este derecho que dicen los modernos. La naturaleza le dió, según los principios escolásitcos, el *dominio - propiedad.*

Ahora bien; como demostramos cumplidamente en el lugar citado, entre el dominio-propiedad y la propiedad-privada hay un gran paso. Luego es un sofisma decir puramente que el *derecho a la propiedad* es

---

[122] Cfr. *Philosophia Moralis,* th. LXI; *Moralphilosophiae,* II, lib. IV, art. III.
[123] Cfr. *Saggio teoretico di Dritto Naturale,* vol. I, diss. II, cap. IV, n. 410.
[124] Cfr. *Institutiones Philosophiae Moralis,* thes. CI, vol. II, pág. 314 ss.
[125] Cfr. *Tratado de Derecho Natural,* t. II, lib. III, cap. IV, n. 409; t. VI, capítulos I, II, III.
[126] Cfr. *Cuestiones candentes sobre la Propiedad y el Socialismo,* cap. VIII, página 147.

natural, cuando el término *propiedad* significa una cosa en la doctrina escolástica y otra en la doctrina moderna.

b) Otra de las causas de confusión y falacias, íntimamente ligada con la anterior, es la vaguedad en la expresión. Se habla meramente de *propiedad*, de *fundamento natural* de la propiedad, de *origen natural*, derechos innatos, etc. Véanse, por ejemplo: Leroy-Beaulien [127], Müller [128], Tongiorgi [129], Marichalar y Monreal [130], Banchi [131], Fallon [132], Thiers [133], etcétera.

Si por el término "propiedad" en todos estos autores se entiende el dominio-propiedad, evidentemente que es natural, que procede de la naturaleza, que es sagrado, inviolable, como todo derecho a un medio necesario para cumplir el fin.

Si por el término "propiedad" se entiende la propiedad privada, no es natural ni tiene más fundamento, más origen en la naturaleza, que el ser un medio aptísimo de realizar y organizar prácticamente un derecho que ella confiere.

2) El punto más común, sin duda alguna, en todos estos autores, es el referente a la *necesidad* de la propiedad. Casi todos los argumentos que se aducen para demostrar que el derecho de propiedad privada es natural, vienen directa o indirectamente a buscar su raíz en la necesidad de la propiedad.

Hemos visto al tratar del Derecho natural, que éste exige una necesidad intrínseca, una adecuación perfecta de sujeto, medio y fin, por lo que la naturaleza misma lo da, lo exige y lo impone, independientemente del querer de los hombres.

Ahora bien; respecto de la propiedad: 1) O se afirma esta necesidad intrínseca y no se prueba, v. gr., en Thiers y Antoine. 2) O de una necesidad práctica, que llaman los escolásticos accidental, transeúnte, que a lo sumo llega a necesidad moral, se deduce la existencia del Derecho natural con todas sus consecuencias. Así ocurre, v. gr., con Liberatore. Vamos a examinar brevemente dos argumentos de este último, para que se vea el paso en falso. Dice así en uno:

"Senza la proprietà individuale, non é possibile società bene ordinata e pacifica, né incivilimento. Ma la natura vuole la società ordinata e pacifica e l'incivilimento. Dunque la natura vuole la proprietà individuale. Ma ciò che é voluto dalla natura é diritto naturale. Dunque la proprietà individuale é diritto naturale."

Cualquiera que conozca un poco a fondo la doctrina de los escolásticos, en particular de Suárez, sobre la materia, verá en seguida los flacos de esta argumentación. ¿Qué relación existe entre la propiedad individual y el estado equilibrado, pacífico, ordinado de la sociedad? ¿De

---

127 Cfr. *Traité d'Economie Politique*, p. 533 ss.
128 Cfr. *Notes d'Economie Politique*, p. 84-90.
129 *Philosophia Moralis*, th. LXXXII.
130 *La propiedad privada y sus deberes*. Sem. Soc. Madrid, 1933, p. 109-157.
131 *Vita Sociale*, lib. IV, cap. VIII, art. 1.
132 *Principes d'Economia Social*, 2.ª p., cap. III-VI.
133 *La Proprieté*, livr. I, cap. I-XIV.

medio intrínsecamente necesario o bien de conveniencia práctica, organizativa, etc.? Además: ¿Qué exigencia es la del Derecho natural, la de absolutamente necesaria, ó moralmente, prácticamente, etc.? Nada de esto se puede deducir del argumento, que consta de términos vagos, generales, imprecisos, propensos al equívoco.

De donde respondo en forma al argumento, según la mente de Suárez:

A la mayor, "Senza la propietà...". Distingo: *Per se*, niego; *per accidens*, concedo.

A la menor subsumida, "Ma ciò che é volutio..." Distingo: como medio intrínseco y absolutamente necesario, concedo; cómo un medio práctico, *más apto* que otro, niego. Distingamos: exigencia no necesaria y conveniencia; medio necesario y práctico, y las ideas están claras.

Otro argumento de Liberatore:

"Ciò, che ha per sé il consenso di tutte le genti, non puó procedere che dalla natura. Ma la proprietà individuale ha per sé il consenso di tutte le genti incivilite Dunque non può procedere che dalla natura" (loc. cit.).

Según dice Suárez repetidísimas veces al tratar del Derecho natural y de gentes, una cosa, un derecho, pueden provenir, originarse en la naturaleza como una *consecuencia necesaria*—o como una *inclinación*—, propensión, conveniencia, etc. Por tanto, una cosa es que en nuestra *naturaleza caída* haya alguna propensión o inclinación a la propiedad privada, como una manifestación de este personalismo, de este egoísmo fruto del pecado original, y los hombres sancionen esta inclinación natural en el Derecho de gentes; y otra que *nuestra naturaleza ut sic* la exija cómo una consecuencia necesaria, carácter distinto del Derecho natural. Con lo cual está clara la solución al argumento propuesto.

d) Hay, finalmente, algunos otros argumentos, en que no insistimos por estar ya resueltos en nuestra doctrina. Tal es, por ejemplo, la suposición del precepto natural de la propiedad privada [134].

Tampoco insistimos en la distinción entre el Derecho de gentes y el civil, donde está la clave para solucionar la dificultad que confunde la teoría escolástica con la legalista. Caen en este error, entre otros, Mendizábal [135], Antoine [136].

CONCLUSION

Desviación en la doctrina.—Llegamos al final de nuestro estudio. Creemos haber hecho un poco de luz en esta intrincada cuestión, poniendo bien claramente hacia dónde se orienta la tradición escolástica, al menos en uno de sus más ilustres representantes, el P. Suárez.

No faltan autores que opinan que la discordancia entre la doctrina escolástica y la de muchos de los autores de nuestros días es más nominal

---

[134] Cfr. Laversin, en el *Bulletin Tomista*, II, p. 583-584.
[135] *Derecho natural*, III, lib. VI, II, III, p. 327-356.
[136] *Cours d'Economie Social*, chap. XVI, p. 537-581.

que real; por ejemplo, el P. Vermeersch [137]. Creemos, sin embargo, que hay algo más de diferencia que llamar Derecho natural a lo que los escolásticos llamaban Derecho de gentes. No hay solamente una mera *extensión* del nombre. Juntamente con el nombre se ha extendido también el concepto y las propiedades. Y esto ya es una desviación positiva.

Causas de desviación.—Una explicación de lo ocurrido en la materia del Derecho de propiedad privada nos la da lo ocurrido en la cuestión del origen del poder. Ya tuvimos ocasión de hacer notar el paralelismo con que Suárez unía y explicaba el origen de uno y otro. Pues bien: es sabido que los modernos se apartaron de la doctrina escolástica con el fin de hacer más fuerte, más firme y consistente a la autoridad frente a la soberanía popular que crecía y aumentaba como consecuencia de la revolución, de las doctrinas racionalistas, etc.

Exactamente igual, creemos, es el fenómeno ocurrido en la cuestión de la propiedad privada. Ante la avalancha del marxismo, que pretendía arrollar el régimen actual de apropiación individual de los bienes, negando su *licitud,* se intenta poner un dique robusteciendo este derecho y afianzando sus fundamentos. Se olvida la teoría de los grandes escolásticos y se recurre al Derecho natural, con lo que se hace a nuestro régimen actual sagrado e inviolable [138].

Qué valgan los argumentos que autorizan, al parecer, este avance doctrinal, lo hemos visto en el artículo último. La única dificultad sería que la doctrina escolástica encontraría en nuestros tiempos sería la inter vención del magisterio de la Iglesia, que hubiera decidido la cuestión en contra de ella.

La cuestión escolástica y el magisterio de la Iglesia.—¿Se ha dado este caso? ¿Está la doctrina escolástica en contradicción con los documentos de los últimos pontífices y, por tanto, implícitamente, al menos, reprobada?

Nos parece que no. El mismo P. Vermeersch dice [139] que no es verosímil que los pontífices, especialmente León XIII, que es quien parece favorecer más la teoría del Derecho natural, reprobaron la doctrina de Santo Tomás y demás escolásticos.

Ciertamente que hay frases en las encíclicas que, consideradas aisladamente, pueden oponerse como contradictorias a otras proposiciones de los escolásticos. Pero este modo de enjuiciar la cuestión peca por un doble motivo: por separar las ideas del conjunto de la doctrina y por atender a la materialidad de las palabras más que a las ideas que encierran.

Cuando León XIII dice que el derecho de propiedad es un derecho dado a los hombres por la naturaleza, o expresiones semejantes, ¿enseña una doctrina contraria a los escolásticos? De ninguna manera. Varias veces hemos visto en Suárez este principio, que repiten los demás escolásticos y concisamente expone el P. Salas con estas palabras:

---

[137] *Quaestiones de Justitia,* quaest. V, cap. II, n. 197.
[138] Cfr. lo escrito por Antoine y Thiers en las obras citadas.
[139] Cfr. *Principes de Morale Sociale,* II, "Les Bases Sociales", p. 119.

"Ratione naturali dupliciter aliquid constitui posse. Primo ipsa parte ad id *obligante* et tum rem pertinere ad jus naturae; secundo, ratione *inducente* homines ad id statuant, et si id statua totum genus humanum rem pertinere ad jus positivum quod nos ea ratione jus gentium appellamus" [140].

Esta es la idea del Pontífice. La naturaleza no lo impone, no lo manda, sino que *inclina* a ello, lo pide en el estado actual. Y en esta tendencia, en esta conveniencia con la naturaleza, encuentra uno de sus fundamentos la propiedad que sanciona el género humano. Efectivamente, cuando León XIII quiere como resumir su doctrina y sacar las consecuencias, dice: la propiedad privada es claramente *conforme* a la naturaleza: "privatas possesiones plane esse secundum naturam" "... mérito igitur *universitas generis humani,* dissentientibus paucorum opinionibus nihil admodum mota, studioseque naturam intuens, in ipsius lege naturae *fundamentum* reperit partitionis bonorum, possesiones que privatas, ut quae cum hominum natura et *tranquillo convictu maxime congruant, omnium saeculorum usu consecravit* [141].

Es la mismísima doctrina de los escolásticos expuesta a veces con las mismas palabras, como hemos tenido ocasión de ver repetidas veces en nuestro trabajo.

Y si esta doctrina de León XIII se considera a la luz de la de Pío XI en la Enciclica *Quadragesimo anno,* aparece aún más claramente su conformidad con la doctrina escolástica. Pues, para referirnos a un sólo punto, el Papa proclama solemnemente la inestabilidad y variabilidad de la propiedad, uno de los más frecuentes criterios con que Suárez enjuicia y define las instituciones de derecho natural.

Añádase a lo dicho que, como hemos notado varias veces con los escolásticos, el Derecho natural defiende todos los legítimos derechos. De ahí que, supuesto el régimen de propiedad privada, atentar injustamente contra el derecho del propietario es *violar* el *derecho natural* que cada uno tiene a que se respeten sus derechos legítimamente adquiridos, los cuales, por tanto, han de ser reverenciados por los individuos y el Estado.

Por donde se ve la completa armonía que existe entre la doctrina de León XIII y la de los escolásticos. Si se añade a esto que, como dice el P. Rutten, la Iglesia no ha hecho suyo hasta hoy ningún sistema económico sobre la propiedad, no hay peligro que la doctrina escolástica encuentre obstáculo en el magisterio de la Iglesia, quien, por lo demás, siempre ha seguido y mirado como suyas las corrientes doctrinales de los grandes maestros y doctores de la Teología.

ANTONIO FERREIRO
Canónigo Magistral de Jaén.

---

[140] *De Legibus,* disp. II, sect. IV, n. 26.
[141] Litt. Encycl. *Rerum Novarum,* 15 mayo 1891.

VARIACIONES SOBRE LA FILOSOFIA JURIDICA Y POLITICA DE FRANCISCO SUAREZ, S. J.

(Vetera novis augere et perficere: León XIII)

I

Es dicho de Petavio que la misión providencial del segundo florecimiento escolástico determinado por Vitoria durante el Siglo de Oro español fué el explicitar lo que ya estaba implícito, desenvolver y elaborar lo que en los escritos de los grandes maestros medievales escolásticos se encontraba en germen, en una fase de problema o de soluciones de tanteo. Otra misión, podríamos añadir, fué el superar el estéril verbalismo y el formalismo vacío de discusiones sobre temas obtusos y artificiales en que las escuelas habían caído después del período de la vía moderna nominalista, y frente a ello restaurar el espíritu realista y anchuroso del esfuerzo filosófico a la manera del gran maestro de la escuela, Santo Tomás de Aquino. La tercera misión fué el incorporar a la enseñanza tradicional los nuevos métodos históricos y analíticos que habían sido elaborados a partir del giro escotista hacia lo individual-personal, lo concreto-histórico, aunque ello implicara revalorar posiciones tomistas al par que completar el "intelectualismo" del saber tomista envuelto en un clima intelecual "a-histórico" y predominantemente "estático". No pudo, pues, reducirse la empresa a una filología tomista, sino más bien se puso la meta en un renacimiento de la ejemplar amplitud de miras de Santo Tomás, preguntándose constantemente, por decirlo así, qué hubiera dicho Santo Tomás "hic et nunc" ante este problema actual, ante esta imprevista consecuencia de una antigua solución: la doctrina tomista, como "terminus a quo" para una ulterior crítica y para una fructífera asimilación de nuevos problemas difícilmente inteligibles para los antiguos, con un espíritu abierto al incesante surgir de nuevos aspectos en las eternas cuestiones. Santo Tomás es, después de todo, no sólo el gran arquitecto sistemático de la *Summa*, del sistema armónico, sino también el "problemático" que busca, que lucha, que explora, tal como nos lo muestran las *Quaestiones disputatae*.

Quien haya estudiado a Suárez, al teólogo, al metafísico, al filósofo jurista y político reconocerá que es él quien ha llevado a cabo, acaso con

la máxima perfección, esa triple misión, como lo va poniendo de manifiesto la creciente literatura contemporánea sobre Suárez. Trescientos años después de Petavio, P. Ramière pudo justamente afirmar: "Recueillir pour restaurer, voilà en deux mots l'oeuvre de Suarez...", en una cuestión que se creía exhaustivamente tratada por Santo Tomás, Suárez encuentra una plétora de nuevos puntos de vista [1]. Pero quede aquí bien asentado que Suárez quiere ser y es un tomista. "En esta obra (*De Statu Religionis*, t. XV, p. V, procemium), como en todas las obras mías—escribe Suárez—Santo Tomás será mi guía." Toma como tarea suya el exponer la doctrina de Santo Tomás con exactitud y claridad para abrir el camino a su inteligencia. (*De Verbo incarnato*, t. XVII, p. VI). "Nuestros guías serán los grandes escritores de todo tiempo, especialmente Santo Tomás" dice en el prólogo al *De Legibus*. Cuando juzga no poder seguir a Santo Tomás en alguna cuestión particular, lo hace sólo después de haber aducido sus propias ponderadas razones. No hay, pues, un sistema suarista, ni siquiera allí donde Suárez es más personal y original: en su teoría jurídica y política.

II

Si bien Suárez es, primero y sobre todo, un teólogo y sitúa las demás ciencias en un plano ancilar respecto de aquella su primaria especialidad, su filosofía jurídica y política está mucho más elaborada que la de cualquier otro escolástico anterior. La razón de ello está en que en su tiempo había hecho su aparición el "Estado moderno"; los descubrimientos geográficos habían ensanchado de un golpe los límites de un reducido mundo medieval cristiano para convertirlo en el "Mundo". La Reforma había sustituído el problema del Emperador y el Papa dentro de la Cristiandad una por el problema del Estado nacional, con su tendencia a una Iglesia nacional frente a la Iglesia universal. Asimismo había surgido una nueva "conciencia categorial", la de la Historia, y con ello la de la individualidad, la de la función de las personas como "causae secundae" en la formación de la historia y de la cultura, determinando el método "histórico-positivo" del que hay un reflejo en el espíritu de la Compañía de Jesús [2]. Este nuevo interés por la parte activa del elemento individual-personal, la postura frente al Mundo (Welt-zugewandte Frömmigkeit) caracteriza la actitud general en la controversia sobre la gracia; el molinismo reconoce, al decir del P. Lippert, "el valioso germen de individualismo, la destacada significación de la persona individual" (*Gundlach*, l. c. 27).

Este "personalismo", llamémoslo así, caracteriza la metafísica y consiguientemente la teoría jurídica y política de Suárez. Y esto ha ocasionado la reiterada pero no por ello fundada imputación de voluntarismo o de un "eclecticismo" inorgánico. Ni uno ni otro se encontrarán en él;

---

[1] *Revue du monde catholique* (1862), p. 387. Cfr. también GRABMANN sobre Suárez en *Gedenkblätter zum 300 jährigen Todestag des Franz Suárez* (Innsbruck, 1917).

[2] Cfr. *Zur Soziologie der katholiken Ideewelt und des Jesuitenordens*, por G. GUNDLACH, S. I., 1927, p. 56 y ss.

al contrario, Suárez es, como todos sus contemporáneos, un tomista, que no empequeñecerá la razón frente al querer; su gloria, empero, está y estará en ser juntamente el gran pensador sistemático. Pero no pudo pasársele por alto la dirección crítica de la escuela escotista, ni tampoco pudo desestimar el método "histórico" vuelto hacia el elemento singular-individual, hacia lo concreto-individual, hacia lo personal [3]. Es este el giro que, sin caer en el radicalismo ocamista, constituye la base de su filosofía jurídica y política de su peculiar concepto de *lex*, de *jus*, de "contrato social", de la teoría de que todas las constituciones son *jure humano*, de su desarrollo del concepto de soberanía, del derecho de gentes y de la tan discutida tendencia suya a sacar la guerra de la esfera de la justicia punitiva o vindicativa, con el pretendido debilitamiento de la moralidad de la guerra.

No son éstas, ciertamente, "desviaciones" voluntarias de la doctrina tomista tradicional; ninguna contradicción hay con ellas. Suárez fué él mismo un tomista, y, a decir verdad, de los mejores; pero no tiene por irrespetuoso el buscar otra solución de un problema cuando la de Santo Tomás resulta, tras de cuidadosas reflexiones y contrapruebas, menos satisfactoria. Suárez, que emplea las más expresivas palabras de veneración hacia Santo Tomas, no tiene dificultad en admitir que en las palabras del Doctor Angélico hay inconsistencias en las soluciones de los problemas, cambiantes y vacilaciones en la verdadera respuesta a una cuestión. Después de todo, el verdadero pensador es el que ve y trata de resolver o acercarse lo más posible a la solución de los eternos problemas. El esfuerzo sistemático no debe ahogar el del problemático. Si los que propenden a sistematizar hablan, como lo hacen, del eclecticismo de Suárez, olvidan que la asimilación y reconciliación judicial, la "concordantia discordantium", la concordia de las disputas y controversias de los maestros de edades precedentes, es un paso necesario en el desenvolvimiento de una doctrina filosófica. Después de Escoto, después de los franciscanos, más aún, después del criticismo de Occam, no era cosa de volver simplemente al siglo XIII; para no hablar de los nuevos problemas, especialmente en lo tocante a la teoría política y jurídica, que el siglo XV y XVI, el método histórico, el auge del Renacimiento y Humanismo con sus notas individualistas, impulsaron a estudiar.

Con la debida circunspección se puede hablar de tendencia personalista en el pensamiento general de Suárez y de muchos de sus contemporáneos. El congruismo suarista en la doctrina de las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana pretende dejar a salvo, con las debidas consideraciones a la doctrina tomista, la libre cooperación, la disposición activa de la criatura. Esta intención es especialmente clara en la doctrina moral de Suárez, en la filosofía jurídica y política, y es con-

[3] PRZYWARA (*Gottgeheimnis der Welt* München, 1923, p. 103) afirma que Santo Tomás está bajo el influjo de la filosofía clásica de la antigüedad. Ello explica que su doctrina sobre los universales como objetos exclusivos del conocimiento intelectual, y por ende de la verdadera ciencia, y juntamente su teoría de la materia como principio de individuación, implica una aceptación de la postura desvalorizante del mundo concreto de los individuos.

secuencia de su Metafísica. Se ha llamado a ésto, con cierto tono de crítica, voluntarismo de Suárez. Estamos de acuerdo con la opinión de P. R. Brouillard de que Suárez trató de completar el intelectualismo tomista con una consideración más concreta de la psicología humana, dando más lugar a la voluntad y a la libertad, en su concepto de la ley y del derecho subjetivo, y en su doctrina del origen del Estado [4]. Es un voluntarismo complementario, es decir, un voluntarismo que nunca olvida el papel de la razón y la previa "ordinatio rationis"; un voluntarismo que es la consecuencia del valor atribuído a los actos libres de las "causae secundae" racionales. Que no haya en ello nada de voluntarismo ocamista se concluye bien de la doctrina de Suárez sobre la inmutabilidad de la ley natural, en la que va tan lejos, por lo menos, como Santo Tomás.

En su Metafísica, Suárez, como es sabido, ha desechado la distinción real entre Essentia (Sosein) y Esse (Dasein), y en vez de ella ha seguido, entendida a su manera, la doctrina escotista de la "distinctio rationis cum fundamento in re". Pero para nuestro tema de la filosofía política, y si se quiere metafísica social, es más importante su opinión de que el conocimiento intelectual alcanza, no sólo a los universales, sino también a los particulares, a los singulares. Así, no sólo hay ciencia de los universales, sino también de los singulares. Naturaleza universal y naturaleza singular, cosa individua, se distinguen con distinción de razón. Una ciencia de la "res" individua es posible. "Individuum est ineffabile" no debe ser interpretado como si el individuo fuera incognoscible. La historia, que se mueve en el plano de proposiciones singulares, es una ciencia, aun cuando admitamos que su conocimiento es siempre incompleto. Suárez, que gusta del método positivo histórico, acusa una clara sensibilidad para lo concreto histórico, que se manifiesta en el cuidado por subrayar los actos libres del hombre como una "causa secunda" con inteligencia y voluntad informada y causativa que conscientemente construye su mundo de formas sociales en la historia, "natura rationali duce".

La teoría de Suárez sobre el principio de individuación con sus derivaciones al campo social, no fácilmente perceptibles, acentúa lo individual, es decir, tratándose del ser racional, lo personal. Santo Tomás, como se admite generalmente [5], consideró la materia como principio de individuación para las cosas materiales y para el hombre como un "compositum". La estructura lógica del mundo se basa en el "genus", "species" y número. Los individuos de una especie se distinguen sólo "ratione materiae", como números; el principio de individuación es la "materia signata". Suárez, después de un penetrante estudio en el que resplandece su portentosa lectura y su eminente dote de presentar con objetividad las doctrinas y opiniones de otros maestros, se decide, tras de laboriosa discusión, a desechar el principio tomista de la individuación. Para él "toda entidad singular se individualiza por sí misma, "per se"; no es preciso

[4] *Dict. de Théol. Cath.*, v. XIV, 2, col. 2695.

[5] GRABMANN: O. c., p. 29 y ss. SERTILLANGES: *St. Thomas d'Aquin*, I (1912), p. 79 y ss.

ningún principio de individuación extrínseco a la entidad. Todos los principios constitutivos de una entidad, de un "ens per se" singular, son, al mismo tiempo sus principios de individuación, en un compuesto material-espiritual por consiguiente, la materia, forma y su unión" [6]. Toda entidad, concretamente todo ser creado personal, es, por tanto, no sólo una realización numéricamente distinta de una naturaleza universal, sino que es en sí misma de un valor insustituible, verdaderamente singular y cualitativamente diferente de toda otra entidad de la misma specie. G. Gundlach apunta [7] que la última razón de esta modalidad de unidad en la cosa concreta sólo puede ser un factor voluntarista, una causalidad que causa esta unidad y singularidad, en último término el acto creativo de Dios creador. Este "personalismo", "servatis servandis", es la base para la "categoría" histórica, para un equilibrado voluntarismo, en el sentido de que se subraya la libre actividad de las personas humanas en la historia y en la vida social y política, sin desconsiderar la omnipresente providencia y continuada creación de Dios. Przywara en su luminoso artículo sobre "Tomás como problemático" muestra que Suárez en su teoría de la individuación no está en oposición contradictoria con Santo Tomás, sino que avanza en la línea del pensamiento que ya Santo Tomás apuntó en el "Compendium Theologicum", su postrera obra. "La diferencia de las cosas no se da "ratione materiae"; porque la primera posición de ellas es por la creación." Claro que la obra sistemática de Santo Tomás dejó sin desenvolver este atisbo. Przywara está en lo cierto cuando dice que la teoría de Suárez es el desarrollo orgánico de una idea tomista (l. c. p. 194). Una consecuencia muy natural de este giro hacia lo histórico, lo contingente, es la valoración del querer, de la persona individual o de las colectividades, en la creación de la historia, en la creación del Estado y de las constituciones, que son todas "iure humano". Igualmente ello preludia una determinada actitud crítica frente a las formas sociales y jurídicas existentes. La amplia erudición de Suárez en materia de derecho civil, canónico y nacional le lleva a una precisa distinción entre la ley positiva histórica y la ley natural. Nunca se ha de identificar lo que existe, aun por un largo período de tiempo, ni aunque esté sancionado por la tradición, con la ley natural. La opinión corriente medieval de que la esclavitud es "natural" como una institución del "jus gentium" atenuada traducción del dicho de Aristóteles de que algunos son por naturaleza esclavos, es inaceptable; la esclavitud se da meramente "jure humano"; por naturaleza, todos los hombres son libres.

Se puede tener por "suareciana" la filosofía social del *Solidarismo* desarrollada por los PP. H. Pesch y G. Gundlach, S. J., y creo que la crítica hecha por Gundlach a la obra de Welty, O. P., "Gemeinschaft und Einzelmensch" (1935, Salzburg-Leipzig), y a su distinción entre individualidad y personalidad, abre nuevos horizontes a la fundamentación de la metafísica social, que llevarán a primer plano el pensamiento

[6] *Disp. Met.*, V, 5 y 6 initio. Cfr. SIEGMUND: *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez* (Fulda, 1927), p. 41.

[7] *Zur Soziologie der kath. Ideewelt etc.* (Freiburg, 1917), p. 62.

de Suárez [8]. Quedará también claro que, por ejemplo, en la relación de persona y comunidad, de "bonum privatum" o "bonum singuli" y "bonum commune", Suárez señala una peculiar interdependencia y una "sit veniä verbo" activa correspondencia que cristaliza en la fecunda tesis: "Bonum commune consurgit ex bonis singulorum", de forma que ambos se complementan mutuamente.

La influencia de estos aspectos metafísicos en la filosofía jurídica y estatal de Suárez confiere a éste una cierta originalidad; la aportación específica de Suárez en este respecto es una elaboración casi fatigante de puntos de vista que Santo Tomás y los otros maestros apenas consideraron, o meramente apuntaron sin desarrollar todos los problemas particulares. Suárez se halló especialmente preparado para este "despliegue" problemático, merced a su portentoso dominio del Derecho, tanto canónico como civil romano, y además de la legislación "nacional" de la península Ibérica, de Francia y de otros países.

III

Suárez distingue sutilmente la ley como "regula communis" de los actos humanos, y en su naturaleza constante y ordenada a la perpetuación (en oposición al mandato individual de un superior a un inferior), del "jus" (Derecho). El "jus" se define estrictamente como una "facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam". Este es el concepto del derecho subjetivo [9]. Subrayar esta noción, reteniendo siempre con su plena significación la idea del derecho objetivo no es precisamente una ruptura con la tradición, sino más bien un ulterior desarrollo de un elemento de la filosofía jurídica. Quedando en pie la reciprocidad entre los derechos naturales y la ley natural, y no considerándose la ley como un resultado de la voluntad fundada en los derechos fundamentales exclusivos, hay gran mérito en esta definición, puesto que el "justum" objetivo corresponde al "jus" subjetivo y viceversa.

---

[8] Cfr. G. GUNDLACH (*Gregorianum*, vol. XVII-1936, pp. 280, 284 y ss.). Por otra parte una comparación de las aplicaciones prácticas del libro de Welty con las de MARITAIN (*The person and the common good*, 1947) parece indicar que la distinción personalidad-individualidad lleva a opuestas consecuencias prácticas en los dos libros, lo que no recomendaría particularmente la distinción.

[9] Suárez ha sido censurado por esta "innovación" por algunos escritores como LAVANCHES (*Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas*, Montreal-París, 1933, p. 400 y ss.). Se objeta que sustituyendo esta nueva definición, Suárez ha hecho del derecho (Jus) algo puramente subjetivo, una facultad moral de la voluntad, y asignándose a ésta como fin suyo la libertad, vendría a constituirse la voluntad humana y la libertad en regla de la moralidad, contra el concepto tradicional de "Jus" como el "Justum" objetivo. Pero ni hay en esto algo verdaderamente nuevo en este concepto "subjetivo", ni habla Suárez de una facultad de la voluntad; la definición es familiar al derecho romano: la libertad como una "facultas naturalis", "Jus utendi fruendi, Jus habere, transferre". Just. I, 3, II, 2, 4, 5; Santo Tomás mismo lo usa también, aunque con menos frecuencia en el sentido subjetivo. (Cfr. la nota al art. 1, qu. 57 II-II de Santo Tomás. Lethielleux Ed. 4 ed.)

La definición de la "lex" dada por Suárez ha constituído desde un principio un tema de controversia. La cuestión clásica fué y es aún si la ley es un acto del entendimiento o de la voluntad, o si es, al menos, predominantemente el acto de uno o de la otra. Suárez distingue, ante todo, entre ley positiva y ley natural. La definición de ley positiva como un acto de la voluntad, de la "recta voluntas", ciertamente se presenta a Suárez como verdadera. En la mente del legislador la "lex" ("mentalis lex", por decirlo así) es un acto de la voluntad (de la voluntad justa y recta, se entiende), por el cual el superior quiere *obligar* a sus súbditos a hacer u omitir ésto o aquello (*De Leg.*, I, 5, 24); pero que ha sido precedido en la mente del legislador por un acto del entendimiento. Advertimos que la *obligatio* es el elemento de capital interés para Suárez, y a base de él quiere distinguir claramente el consejo, el voto, etc., de la ley. Suárez está, naturalmente, convencido de que la ley ha de referirse objetivamente al bien común como a su "causa finalis"; no puede ser un mero precepto particular, sino un precepto común; ha de ser general; ha de ser durable o perpetuo, es decir, ordinariamente dado para un tiempo indefinido; ha de darse por una "potestas iurisdictionis" soberana, por una autoridad pública soberana *in suo ordine*. Todas las nociones necesarias de la "lex" cree Suárez encerrarlas en esta definición: "Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum". Es bien claro que el "praeceptum commune iustum et stabile" son las notas necesarias de la "lex". Aun en esta definición de la "lex" positiva Suárez no puede ser acusado de voluntarismo en general, ya que la justicia pertenece a la esencia de la ley positiva como su objeto, no sólo la "legalidad". En el "praeceptum" está incluído el legislador soberano y su voluntad legislativa obligante. "Commune" mira a un número indefinido de súbditos y excluye, por tanto, una injusta discriminación, a saber, una discriminación sin respeto al bien común; el "privilegium" es, pues, una "lex iusta", sólo en la medida que su causa final sea el bien común. La "lex" debe ser razonable, por una "lex" objetivamente irracional no es verdaderamente "lex" (*De Leg.*, III, c. 20, con atinadas y sutiles distinciones al final).

IV

La principal idea de Suárez es que la ley es *obligatio*, "praeceptum commune". ¿Es ésta también una nota de la ley natural? Suárez quiere precisar este punto con toda exactitud. Otros, como Vázquez, habían dicho que la ley natural no es ley en sentido estricto, porque el acto obligante de la voluntad de Dios no está necesariamente incluído en una ley que es meramente indicativa, no preceptiva, que sólo bajo la forma de un juicio de razón dice que ciertos actos son buenos o malos e intrínsecamente tales porque convienen o disconvienen a la naturaleza racional del hombre. Por tanto no es necesario, al parecer, un acto preceptivo de Dios para la ley natural que tiene como principio suyo suficiente la misma naturaleza racional humana. Otros contemporáneos de Suárez habían

distinguido entre una "lex indicans" y una "lex praecipiens" y habían denominado a la ley natural como una "lex indicans"; por tanto no una ley en el sentido estricto de "praeceptum commune", y consiguientemente, a los ojos de Suárez, sin una voluntad obligante. Pero Suárez, buscando una vía media entre la naturaleza humana, prácticamente autónoma, de Vázquez y el "intelectualismo" de los que afirman que la ley natural no es un "praeceptum Dei legislatoris" por una parte, y el positivismo voluntarista de Occam por otra, no se contenta con un "dictamen rationis", indicación de la conformidad de un acto con la naturaleza racional, como suficiente definición de la ley natural; juzga deberse incluir además al "Deus legislator". La luz natural de la razón o razón natural es una promulgación suficiente de la ley natural no sólo por el hecho de que aquélla manifiesta la intrínseca conveniencia de ciertos actos con la naturaleza racional, sino también porque Dios, como "legislator" de la razón natural, aprueba tales actos y obliga al hombre a realizarlos. Suárez asienta firmemente la coherencia de la "lex aeterna", del orden general del Universo creado, con la ley natural, fundado en que la ley eterna en cuanto existe en la naturaleza racional es la ley moral natural [10]. La explicación clave de esta valoración de la "voluntas legislatoris" en la teoría suareciana de la ley natural como ley preceptiva, hay que buscarla en la idea de la soberanía de Dios creador, de la "maiestas divina" por encima y dentro del orden universal, y la continuidad de esta soberanía en la historia, y el carácter teocéntrico del orden moral, muy conforme con el acentuado personalismo de la idea de Dios en el pensamiento de su orden jesuítica (*Gundlach, Soziologie*, p. 63-65).

V

El concepto de soberanía, uno de los más importantes y de los más problemáticos de la teoría estatal tiene una larga historia. Formalmente significa "suprema potestas" y ha sido siempre referido a la facultad legislativa, como también al "ius vitae ac necis" (Derecho penal) y al "jus belli et pacis". La supremacía, la soberanía, dice siempre relación a una colectividad, a un orden entre personas (si exceptuamos la soberanía de Dios). La persona individual no es suprema en la vida monástica en el mismo sentido en que lo es la autoridad política en el Estado. Tampoco es soberano el "pater familias". Porque la soberanía implica "juris-dictio", determinación de la ley y del derecho. Es distintivo peculiar de la autoridad pública de una sociedad perfecta, una consecuencia necesaria de su auto-suficiencia, la relativa autonomía de límites de esta última. Por esta razón en la Iglesia, sociedad perfecta espiritual,

10 Este escamoteo de la famosa cláusula: "Etsi Deus non daretur", no ha de ser criticada con el argumento del ateo que observa la ley natural, es decir, que psicológicamente esta obligación no necesita estar presente en todas las circunstancias en el entendimiento concreto. Mas filosóficamente, Suárez parece bien estar en lo justo cuando argumenta que el Dios legislador es una parte esencial de la idea de la ley natural como principio de la obligación.

hay soberanía; el canon 218 dice así: "Rom. Pontifex habet... supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam... a quavis auctoritate humana independens [11]. Con el Derecho de Inocencio III "Per venerabilem" podemos definir como soberano aquel que ("in temporalibus") no reconoce (legalmente) a nadie como superior en una sociedad perfecta. Todos los grandes autores, desde Santo Tomás hasta León XIII, enseñan que la autoridad de una sociedad perfecta es suprema, es decir, independiente de toda autoridad del mismo género; y todos convienen en que culmina en la potestad legislativa. La soberanía es un concepto nebuloso a causa de que en las diversas fases de la historia ha venido a convertirse en una noción "polémica", orientada unas veces al interior de la sociedad perfecta, otras hacia afuera, a la "comunidad de naciones". Especialmente ha sido el caso de esta adiafanidad a partir de la definición de Bodin del soberano como "legibus solutus", bien que todo depende de lo que se entienda por *leges*. Para Bodin significaba todavía sólo la "lex humana" y así definía él al soberano como el hombre que no tiene ningún superior encima de sí con la sola excepción del Dios inmortal (*De Republ.*, ed. 1599, I, *8*, 126) y sus leyes, es decir, la ley divina y la ley natural (ibíd., I, 8, 132, 134). Así admite Bodin el derecho del pueblo a una resistencia activa contra las leyes del Soberano que viola la ley natural (ibíd., III, 4, 461). Sólo el concepto positivista de soberanía es formalístico, es decir, indiferente para cualquier materia; es ley cuanto el soberano declara formalmente ser su voluntad (voluntas principis suprema lex) como especialmente la definía Hobbes, al poner la ley natural y la divina totalmente inmersas en la ley positiva, y al afirmar que aun cuando una ley como voluntad del Soberano pueda ser inicua, es todavía "just", puesto que el soberano la quiere.

Mucho más fructuoso que la discusión del significado formal de la soberanía bajo la ley divina y natural, es el ponderar el aditamento que los maestros de la Escuela, y especialmente Suárez, hacen siempre: "in suo ordine", o "in ordine ad finem suum (corporis politici mystici)". Según ellos pueden distinguirse ciertas materias de la vida social humana, ciertas esferas, como contenidos apropiados y justos o como injustos y falsos, y de ahí pueden evidenciarse las limitaciones de la soberanía política en relación con sus contenidos potenciales. Pero antes añadiremos una por demás interesante definición adicional de Suárez. Considera como un signo de la soberanía el que en una comunidad exista un tribunal supremo contra cuyas decisiones no cabe apelación formal procesal ante otro tribunal superior (*Defensio Fidei*, III, c. 5, n. 3): de aquí se sigue que no puede imponerse un tribunal de arbitraje a un Estado soberano contra su consentimiento (*Op. de tripl. virt. theol.*, I, 18, sect. 5, n. 5). Añadamos también que es muy natural que al lado de la Iglesia universal exista una pluralidad de Estados soberanos; pero un Gobierno mundial, tal como Bartolus consideraba al Imperio Romano, no sería necesario ni útil, ni siquiera posible moralmente hablando (*De Leg.*, III, c. 4, n. 7).

[11] No se hace distinción entre "potestas" y "auctoritas". Cfr. ROMMEN: *State in Catholic Thought*, 2.ª ed., 1947, p. 380 y ss.

¿Cuál es, por tanto, el campo propio del poder soberano del Estado? El bien común (político), la "felicitas externa política". Están, pues, excluídas de la soberanía todas aquellas materias que caen bajo la jurisdicción igualmente soberana del Papa. El Estado no tiene jurisdicción originaria en la esfera del Derecho canónico. Cualquier jurisdicción que él pueda tener, por ejemplo, la designación para cargos eclesiásticos, le viene a él por una formal concesión libre, por un libre consentimiento del Papa. Además, el bien común es la "felicitas externa". Consiguientemente, la soberanía alcanza sólo a los actos externos, no a los actos internos del hombre. La ley humana ha de quedar satisfecha con el "ut fiat hoc", no impera "hoc propter illud fieri". Pues la ley humana, es decir, el soberano, no tiene poder para prescribir todos los actos buenos, todas las virtudes, sino solamente aquellos que son necesarios para su fin, la "felicitas externa", la "gubernatio" externa (*De Leg.*, III, 29, 7 y ss.). En tercer lugar, el bien común es la "felicitas politica". Esta toca al hombre como ciudadano, no como ser religioso, como miembro de una Iglesia; no penetra en la "ultima solitudo" de su íntima vida personal, para usar una expresiva locución de Escoto. Suárez distingue con más agudeza que muchos de sus predecesores y contemporáneos esta esfera de la vida monástica de la persona que hoy está legalmente comprendida en varios artículos del moderno código de derechos o en los famosos derechos de la Declaración Americana de la independencia en orden a la vida, a la libertad y a la prosecución de la felicidad. Así se expresa Suárez: la "felicitas hominis" puede significar la felicidad de esta vida o de la futura, las cuales se pueden subdividir según el orden natural o sobrenatural. Ahora bien, al Estado no le incumbe ni la felicidad espiritual en esta vida ni la felicidad eterna en el otro mundo, ni siquiera, de suyo, la felicidad natural en la vida futura, ni aun, precisando más, la propia felicidad natural de esta vida en cuanto ésta toca al hombre individuo como una "particularis persona". (*De Leg.* III, c. 11, n. 4 y ss.). La soberanía no penetra en la esfera verdaderamente personal, porque el fin de la persona trasciende el "status" de la vida política. Sólo como miembro, es decir, no "totaliter", es el hombre abarcado por el Estado, ni en su vida espiritual está subordinado al Estado. El hombre vive en varios diferentes "status" y a cada uno de ellos está vinculada una determinada "potestas"; el poder de la autodeterminación de la persona, el poder del pater-familias en la "vita oeconomica" y el poder estatal en la "vita politica". Este último no se ordena directamente ni tiene por qué interferir con la "vita oeconomica", y si lo hace es sólo en la medida en que con tal intervención se protege o se promueve objetivamente el bien común. Suárez distingue siempre cuidadosamente al hombre como persona privada y como miembro de la comunidad política y concede gran atención a lo que hoy denominamos la esfera libre de la persona. En numerosas discusiones bien ponderadas Suárez señala los límites de la autoridad civil. Más aún, toda limitación de la soberanía es positivamente una concesión de libertad a la propia actividad de la persona, a la libre independiente organización de la familia y a la autonomía, de propio gobierno, de las varias asociaciones libres de personas y familias reunidas en un interés coordinado, para procurarse

parciales bienes comunes suyos de orden vocacional, educacional o cultural. Con idéntica dirección se destaca el uso frecuente del verbo "dirigere" en vez de "imperare", y especialmente la doctrina de que la esencia de la "lex" es "praeceptum commune", como se notó anteriormente. Tiene el mismo fundamento la opinión de Suárez de que el "privilegium" es "lex" porque es sólo justificable si es demandado por el bien común, y su denegación de cualquier derecho absoluto de lo que hoy se llama "interés vestido". Igualmente debe ser aquí de nuevo subrayada su doctrina de que la esclavitud se da meramente "jure humano", que no se basa ni en la naturaleza ni en la ley natural (la así llamada ley natural negativa), ni en el "ius gentium"; así como su repetida tesis de que la libertad es natural al hombre y constituye su mayor perfección. (De *op., 6 dier.*, I, 5, c. 7, n. 10). Si en todo caso se ha de aceptar la distinción de ley natural positiva y negativa (permisiva), la libertad es de ley natural positiva, porque la misma naturaleza da al hombre el dominio de su libertad (*De Leg.*, II, c. 9).

Con todos los respetos a la dignidad y a la supremacía del bien común, Suárez nunca omitirá el subrayar que existe una intrínseca interdependencia entre el bien común y el bien particular personal o privado de los ciudadanos como "singulares personae", en el sentido de una función mutua complementaria, en una coordinación solidaria; no una mera subordinación radical del bien privado al común, porque el último "consurgit", como Suárez atinadamente asienta, de los bienes particulares de las personas individuales. Así el Estado es en un sentido "conditio sine qua non" de la perfección personal, y en otro asume un carácter de servicio en orden a sus trascendentales fines. La idea de un Estado "maximista" por el patrón socialista o el totalitario es tan inconciliablemente ajena de Suárez como la idea liberal de un Estado "minimista" del "laisser-faire".

Una investigación sobre el concepto de soberanía en un autor ha de tomar también en consideración la respuesta a la cuestión candente de si el legislador, el soberano, está ligado por sus propias leyes o es un "legibus solutus". Están desde luego fuera de discusión las leyes que son en su esencia meras declaraciones de la ley natural, porque de ellas no puede darse ninguna dispensa por ley positiva o por la voluntad del soberano. Las "leges" que entran en cuestión son consiguientemente las "leges humanae" en sentido estricto; precisando más: son las leyes que son comunes, es decir, para los que están en autoridad como para los súbditos. De éstas dice Suárez, como todos los demás teólogos y filósofos, que obligan a la autoridad soberana. La principal razón para Suárez es que Dios, como creador de la naturaleza humana, no sólo da, mediatamente, al legislador humano un poder abstracto de legislar, sino que le da poder con obligación universal para todos los que forman el Estado, a saber: los ciudadanos y la autoridad; añade además que esta obligación, bien que en su raíz es de derecho natural, también es de derecho positivo, es decir, el soberano está también directamente ligado por su propia ley. "Patere legem quam ipse tuleris". Porque en último término se ha de decir con Aristóteles que la ley es soberana, debe regir en el Estado (*De Leg.*, II, c. 35). Otra razón para estar obligada la autoridad por su propia ley es

la nota esencial de la ley de ser ordenada (ordinariamente con expresa intención, "de facto" siempre) al bien común. Porque el bien común en su forma concreta "hic et nunc" es la última "ratio" de la ley positiva; de su efectiva contribución a la realización del bien común deben recibir esas leyes su virtud obligativa, su legitimidad y su legalidad. Se ha de mencionar aquí de nuevo la doctrina del derecho a la resistencia que tiene la comunidad, especialmente aun contra el "tyrannus secundum regimen", no sólo contra el "usurpador".

VI

Aunque lo que sigue no pertenece estrictamente a la soberanía, la doctrina suareciana sobre la "soberanía popular" es sin embargo de tal originalidad que merece bien una mención siquiera sea breve [12]. Naturalmente esta opinión ha sido criticada en diversas ocasiones, algunas severamente, por ejemplo, en la XIX centuria. Hoy con todo es ampliamente aceptada. La doctrina de Suárez asienta que un "consensus" implícito o explícito debe lógicamente ser considerado como la causa próxima del nacimiento jurídico del Estado, y que la comunidad así producida es, por derecho natural, la poseedora de la autoridad política. Esta doctrina persigue dos objetivos: 1) intenta subrayar la voluntad, es decir, los actos libres conscientes del ser racional humano en la formación de tal sociedad "natural" y, desde el punto de vista de la realización de la idea del hombre, necesaria. El Estado no es la floración inconsciente de un impulso biológico, un "desarrollo orgánico", ni es, al gusto de Rousseau, una creación totalmente voluntarista del hombre. El Estado es, por una parte, ciertamente una forma necesaria para la realización del ideal del hombre; pero es ordinariamente producido en la historia por el instrumento de los actos libres de las "causae secundae" humanas, tal como corresponde a la naturaleza moral de éstas. El Estado, como una forma individua histórica, no tiene metafísicamente suficiente explicación en su "idea", sino que necesita para su realidad en la historia una segunda determinación de su unidad real y producción, a saber, el "consensus" o "pactum", si bien los actos libres implicados son en buena parte puestos por una "inclinación natural". El que se trate de la "idea" mas el "consensus" individualizante, este último moralmente regulado por la idea objetiva y por la naturaleza social; que el "pactum" o el consentimiento sea la causa de llegar a la existencia y de la concreta validez de las leyes objetivas del "status politicus" preformado en la naturaleza humana; todo esto aleja esta teoría de las concepciones del derecho natural individualista de los siglos XVII y XVIII y de su forma más extrema, el contrato social de Rousseau. La segunda "función" de esta teoría del "pactum" es que todas las formas de gobierno y todas las constituciones son productos históricos, "jure positivo humano", no de derecho natural, no de una dirección providencial de un pueblo, etcé-

[12] Cfr. mi *State*, etc., 2.ª ed., 1947, p. 428 y ss.

tera. La única causa de la legitimidad constitucional es así, pues, la actual realización del bien común "hic et nunc".

Aquí, en filosofía política, el "voluntarismo" de Suárez, su delicada valoración de la realidad histórica individual, es en verdad fructífera. Carecen de fundamento todos los conatos (como lo han intentado Gierke, Windelband, Gotheim) de deducir la doctrina de Suárez sobre el origen del Estado y la teoría política en la forma del "pactum" o "consensus" y la teoría del traspaso de autoridad, de bases depresivas para el Estado prenunciadoras de la teoría anárquica del contrato social de Rousseau. (Cfr. mi "State", p. 450, 419, y para Gotheim Gundlach: Soz., p. 64, notas.)

VII

Suárez señaló el "consensus", es decir, los actos libres de los que se unen en un "singulare corpus politicum" como el factor que da existencia e individualidad a este Estado "histórico"; aun en la medida que "el" Estado es natural, y aquel consentimiento está impulsado por la natural inclinación de la naturaleza social del hombre, la intervención de los actos libres distinguen el estado de los hombres como organismo moral de todos los estados animales, y la teoría de Suárez está tan lejos de Rousseau como de las de la "escuela organicista-biológica". Igualmente se aparta de la concepción de De Maistre, quien "historicizó" en exceso al designar como factor del Estado individuo el destino nacional providencialmente dirigido, con exclusión de los actos libres de los hombres en la formación del Estado.

En su doctrina del "Jus gentium", Suárez sigue una línea parecida. La comunidad de naciones, es decir, el género humano, es una "quasi-respublica", dice con Vitoria. Tiene, pues, su particular derecho, como tiene su particular bien común. Aunque los diferentes Estados en que se divide el género humano constituyen agrupaciones sociales perfectas, son con todo al mismo tiempo miembros de una comunidad de naciones en razón de la común naturaleza humana de sus ciudadanos, y esto por necesidad moral, mutua interdependencia y en atención a la perfección de la naturaleza social. Es esto una consecuencia lógica de la naturaleza social y es reconocido por la razón natural. Más todavía: en orden a concretar esta idea, fué necesaria la intervención de los actos libres humanos bajo la forma de leyes positivas introducidas por la costumbre y aprobadas por un "quasi-foedus" o un convenio. El orden ideal tuvo que ser individuado históricamente en este orden positivo del derecho de gentes. Suárez abandonó el antiguo concepto del "Jus gentium", herencia del Derecho romano y adoptado por los escolásticos, según el cual aquél contiene prescripciones en materia de leyes e instituciones legales, que por ser conclusiones, más remotas acaso, de los principios de la ley natural, son comunes a todas o casi todas las naciones; de manera que son, en la forma, leyes positivas de las varias naciones, y en el contenido, conclusiones necesarias del derecho natural. Tam-

poco utiliza grandemente Suárez la idea de que es algo intermedio entre el "jus naturale" y las instituciones del "jus civile" de las naciones individuales, porque muchas veces tales instituciones, como las varias clases de esclavitud o la institución de la propiedad privada, son incluídas en aquellas últimas; y así quedan, en cuanto a su materia, como derecho natural; pero en cuanto a su forma, derecho positivo. (Cfr. *Summa Theol.*, I, II, q. 95, a. 4; la ley positiva se divide en "jus civile" y "jus gentium.) Suárez no quiere que se denominen materialmente pertenecientes o derivadas de la ley natural las formas de gobierno ni las diversas clases de esclavitud; todo eso es derecho humano histórico y positivo. Por otra parte la institución de la propiedad privada que escritores antiguos hicieron una institución del "jus gentium", por consiguiente no plenamente de derecho natural, Suárez, distinguiéndola del orden positivo del derecho de propiedad (por ej., el feudal, o capitalista, o social-comunista), la reconoce como de derecho natural como lo hace León XIII en la "Rerum Novarum" siguiendo aquí a Suárez. (Suárez rara vez menciona la antigua distinción de ley natural primaria y secundaria que sirvió a otro propósito para la solución de ciertos problemas teológicos, tales como la explicación de la esclavitud.)

Suárez llega consiguientemente a la conclusión de que lo que hasta entonces se asignaba al concepto de "jus gentium", o bien pertenece al derecho natural o contiene, estrictamente hablando, instituciones legales comunes a casi todos los pueblos, como el derecho contractual, o es materia del derecho convencional consuetudinario o expresamente establecido entre las naciones, es decir, el "jus gentium strictissime dictum": derecho público de las naciones que regula la comunidad de las naciones, establecido por un "quasi-foedus", ya mediante un tácito convenio, ya por explícito y formal asentimiento, ya en la forma de aquellos actos positivos que constituyen el derecho consuetudinario. Descansa sobre la autoridad de todos los miembros de la comunidad de las naciones y no puede ser cambiado, por consiguiente, unilateralmente, sino sólo por el consentimiento de todos. Tengo para mí que es éste uno de los mayores méritos de Suárez: el haber distinguido el "jus gentium publicum" de todas las otras clases de derecho positivo, y puede bien por ello, más que ningún otro, ser llamado padre del derecho internacional.

¿Habrá caído Suárez, al desenvolver este concepto del "jus gentium strictissime dictum" en la errónea opinión de que es ésta la única ley que rige la comunidad de las naciones? En modo alguno. Esta comunidad es regida, al igual que cualquiera otra, por el derecho natural, porque este derecho rige la comunidad del género humano y cada una de sus individuales personas. Así, pues, las fuentes del derecho internacional son: el derecho natural, el derecho internacional consuetudinario y el derecho convencional; los dos últimos como derecho positivo en su forma, es decir, establecidos, siempre "instigante natura", por actos históricos de los miembros individuales y aceptados por todos bajo la forma de tácito consentimiento o bien en explícitos tratados y convenios. Esto ofrece, entre otras circunstancias, la favorable consecuencia de que la guerra, por ejemplo, sólo puede ser una parte del derecho internacional positivo en su forma

histórica; no está fundada en la naturaleza del Estado o la comunidad internacional, y si bien el derecho natural tiene naturalmente su aplicación en las leyes de la guerra, con todo la guerra misma es meramente de derecho positivo, puede ser y debería ser sustituída por el perfeccionamiento del derecho positivo, por el desarrollo del arbitraje internacional; en otras palabras: la guerra es un medio legal imperfecto para proteger o restablecer el orden positivo del derecho, el derecho natural y los derechos naturales y positivos de los miembros de la comunidad de las naciones, y demanda por tanto su progresiva sustitución por pacíficos acuerdos en las disputas internacionales, y pacíficos intercambios en el orden positivo histórico del derecho internacional [18].

* * *

El homenaje que tantos juristas y filósofos teóricos del Estado han rendido en el pasado al gran hijo de España, al humilde miembro de la Compañía de Jesús, al profundo y fiel, bien que independiente, discípulo de Santo Tomás, es un homenaje bien merecido, como lo es el homenaje y profunda veneración de la que son sólo pálida expresión las páginas precedentes.

HEINRICH ROMMEN

(Traductor, Dr. A. Caine.)

College of St. Thomas. St. Paul, Minn (U. S. A.).

---

[18] Cfr. mi *Staatslehre des Franz Suárez*, 1927, III, 2. Todo lo que se ha publicado desde entonces en torno a la crítica de la posición de Suárez no me ha llegado a convencer de ningún error de fondo en el razonamiento suareciano. Cfr. también *The punitive war*, por E. HULA, "Thought", 1946, Nueva York, Fordham University Press.

LA DEMOCRACIA EN LA DOCTRINA DE SUAREZ

A quien no pare suficientes mientes en el asunto extrañará a primera vista ver a nuestro Francisco Suárez adoptar en una cuestión tan puramente especulativa e irresoluble, ni empírica ni racionalmente, como es la de si el poder lo da directamente Dios al jefe de la comunidad o a ésta para que se lo transmita al gobernante que ella elija, una postura o actitud que hoy calificaríamos de democrática; y no se alcanza, al que en ello no se detenga, la razón que pudiera tener el eximio doctor granadino para tomar en dicha cuestión las posiciones que veremos.

A guisa de introducción.

Al autor del inmortal tratado *De legibus* no podía serle indiferente la cuestión del origen de la sociedad y, en ella, la del origen de la autoridad social investida del poder de dictar esas leyes [1] que fueron tema de su obra clásica de Derecho natural; mas para no tomar la cosa tan *ab ovo*, prescindiremos de la tesis sobre el origen en general de toda sociedad civil, origen divino por cuanto Dios es autor de la naturaleza del hombre que se siente inclinado a reunirse con sus semejantes para el logro de los fines diversos de la vida humana, materiales, racionales y morales, que por sí solo no podría alcanzar y satisfacer.

"Vivir separado de todo consorcio social—decía Aristóteles—es propio solamente de un ser superior al hombre o de un ser degradado: de un bruto o de un Dios", y Santo Tomás en el *De regimine principum* [2] desarrolla esta doctrina—y valga esta cita por otras muchas por la claridad con que siempre se expresa—, diciendo: "La naturaleza ha provisto a los demás animales suficientemente de alimentos y vestidos y medios de defensa, como los dientes, cuernos y garras, o cuando menos los ha dotado de astucia y agilidad. El hombre, al contrario, nace sin ninguno de estos medios naturales: en lugar de ellos dispone de la razón, por la cual, con la ayuda de sus manos, puede procurarse lo necesario. Mas

[1] Trata de esto en su *Defensio fidei*, lib. III, cap. I, 6-7.
[2] Lib. I, cap. I.

para obtenerlo y conservarlo no es bastante el individuo. Es, por consiguiente, natural al hombre el vivir en sociedad."

"Por otra parte, los animales se hallan dotados de un instinto certero y eficaz para discernir lo útil de lo nocivo; la oveja huye naturalmente del lobo; otros animales naturalmente conocen las yerbas que pueden servirles de medicina, así como otras cosas necesarias para su conservación: el hombre no tiene de las cosas necesarias para la vida sino un conocimiento general: necesita valerse del discurso para los múltiples casos particulares. Tampoco para esto basta un individuo. De ahí la necesidad de que viva en sociedad y de que el uno ayude al otro, dedicándose cada cual, con la ayuda de las luces naturales, a diferentes descubrimientos y artes, quién a la Medicina, quién a esto, quién a aquello para la utilidad común."

Pero el problema del origen de la sociedad civil no queda suficientemente resuelto con esta afirmación general y teórica de que procede de Dios, que ha manifestado su designio en este sentido dotando al hombre de un instinto de sociabilidad, confirmado con la facultad del lenguaje, que no tiene razón de ser fuera de la vida social o de la convivencia humana. Queda otro punto por dilucidar, y es el del modo cómo en concreto, o próximamente, el hombre se une a otros para constituir un grupo social civil, no familiar.

Y decimos no familiar porque la familia—nos referimos incluso a la ilegítima—necesita para constituirse un contrato que puede no ser matrimonial en el caso de la última, en tanto que los hechos determinantes de la constitución de una sociedad civil de grado superior a la familia pueden ser diversos: el que por la procreación se van multiplicando las familias y se asocian las derivadas de un mismo tronco; o que al coexistir éstas en un mismo territorio se unen entre sí por razón de vecindad, como pueden unirse igualmente con otras familias que emigrasen al mismo territorio; o por el intercambio de servicios que mutuamente se prestan unas familias a otras, y por ello surge la asociación entre las mismas; o porque familias de menos recursos económicos o no tan poderosos buscan la protección de otras dotadas de mayor poder o riqueza, ligándose a ellas; o porque familias vencedoras han reducido a esclavitud a las vencidas, incorporándolas a su grupo social; o porque, con fines defensivos o de mejora económica o producción industrial, se unen entre sí; y de este modo podrían irse citando casos y casos que ocasionalmente pudieran dar origen a la formación concreta de sociedades civiles.

Estos hechos determinantes, sin embargo, no pasarían de ser ocasión de la aparición del vínculo social en este o aquel grupo, pero nunca causa eficiente próxima del mismo. Esa causa eficiente próxima ha sido concebida de diversas maneras por unos y otros autores; mas no es nuestro propósito exponer sus opiniones ni discutirlas, sino limitarnos a la que hace suya el Doctor Eximio. Es la conocida en la historia de la Sociología con el nombre de teoría del consentimiento tácito. Expongámosla.

CONSENTIMIENTO IMPLÍCITO EN ASOCIARSE.

Los *sui juris*, es decir, los que jurídicamente no dependen de nadie en esas familias que hemos visto asociarse de las diversas maneras antes expuestas, como son los padres de familia o jefes de ellas, son quienes con un consentimiento, por lo menos implícito, a la fuerza con que se les imponen esos hechos determinantes de la formación concreta de una sociedad, dan lugar a la constitución de la misma.

Mas como la sociedad civil no es agregación accidental o transitoria, sino exige la obligación jurídica de sumisión de la masa a la autoridad, la sociedad no puede proceder del solo hecho de que varias familias coexistan en un territorio, lo cual sería una acumulación de materiales asociables, pero carentes de la forma que da cohesión social a esos materiales en cuanto esas familias se sometan a la autoridad de un jefe común a todas ellas, encargado de realizar los fines generales de la vida humana y no sólo algún fin particular de defensa, de colaboración científica, de funciones económicas productoras, exportadoras o consumidoras de riqueza, que darían lugar a otro género de sociedades académicas, cooperativas, bancarias, etc.; pero no a una sociedad civil comprensiva de fines más amplios y generales.

Tampoco la sumisión ni aun voluntaria de unas familias a otras daría lugar a otro tipo de sociedad que el de una sociedad heril o patronal, pero no civil; ni aun el descender varias familias de un mismo tronco patriarcal, aunque residiesen en un mismo territorio, originaría esa sociedad, sino en cuanto hubiese una conformidad, siquiera tácita, en someterse a la autoridad jurídica del jefe de la comunidad, a lo que voluntariamente se creen impulsadas por el hecho determinante de la ascendencia común y la relación de vecindad territorial; pues "realizado—dice Liberatore en su *Jus sociale*— [3] el fin de la educación, y una vez que los hijos se bastan ya para sustentarse y dirigirse, la patria potestad cesa de por sí, y el mismo orden natural prescribe que los hijos sean emancipados y constituídos en personas *sui juris*", pudiendo, si quieren, emigrar a otro territorio, señal de que la descendencia común no basta para que se la considere causa eficiente próxima de la sociedad que de hecho constituyesen, sino que si seguían viviendo en el lugar de su nacimiento, aunque lo natural y lógico y conveniente es que elijan como jefe político de esa sociedad a su padre o patriarca, al fin y al cabo se necesitaría que se comportasen como súbditos civiles del mismo, prestándole lo que el cardenal Billot [4] llama la adhesión usual, que es lo que hemos denominado consentimiento implícito en esa jefatura, aceptación práctica y tácita de la misma, especie de sufragio con el que indirectamente se está votando al anciano tronco de la familia para el cargo de jefe de aquella nueva comunidad política. Prescindiendo de los modernos, tal es la teoría defendida por los antiguos escolásticos defensores de que el poder civil

[3] Cap. I, art. III, núm. 24.
[4] Defiende esta opinión el P. BILLOT en su *De Ecclesia Christi*, quaestio XII.

es de derecho divino mediato, y la que hicieron suya Belarmino, al que tenemos que prestar una atención especial, y el P. Suárez.

Y es tan natural y lógico, como hemos dicho, que, de continuar las familias creadas por los hijos emancipados de la patria potestad viviendo en el mismo territorio, elijan explícita o implícitamente por jefe al patriarca o tronco común de ellas, que, aun cuando no se puede filosóficamente poner la causa eficiente próxima de la sociedad civil en la evolución de la familia, convirtiéndose en dicha sociedad, como opinan Taparelli, Liberatore, Meyer, Cathrein y González, de hecho ésa es—salvo casos excepcionales de inmigraciones o de exigencias de tipo económico—la manera natural de haberse creado las sociedades civiles en la historia lo cual, como veremos, hace notar Suárez, no es incompatible con la necesidad del antes mencionado consentimiento tácito.

Cicerón, en su *De officiis* [5] describe esta formación histórica de las sociedades, primero porque "siendo por naturaleza común a los hombres y a los animales el tener tendencia a procrear, la primera sociedad es la conyugal; la siguiente, la paterno-filial: con lo que queda constituída la familia y el que en ella todas las cosas sean comunes. Y esto es el origen de la ciudad y al modo de vivero de la república. Siguen las uniones entre hermanos; luego la de los primos y sobrinos, que, cuando ya no pueden caber en una casa, se trasladan a otras casas, al modo de colonias. Continúan los matrimonios y parentescos por afinidad, de los que se siguen también muchos otros parientes. La cual propagación y descendencia es el origen de las repúblicas" [6], en la que bien puede entenderse, como dice Llovera en su *Sociología cristiana* [7], no sólo el origen de las naciones, sino aun de las leyes y la autoridad, que son también cosas públicas.

Santo Tomás, en sus *Comentarios a la política de Aristóteles* [8], continúa este pensamiento de Cicerón escribiendo: "Toda casa es gobernada por el más antiguo de ella, como los hijos por el padre. De aquí se siguió, en el origen de las naciones, que toda la vecindad, formada por consanguíneos, en virtud del parentesco fuese regida por el principal entre los parientes, como lo es la ciudad por el rey. La razón de trasladarse este régimen de las casas y de los barrios a las ciudades, fué porque aquéllos no son más que la misma ciudad dispersa en diversas partes; pues los hombres vivían antiguamente repartidos en barriadas y no reunidos en ciudad. Así, pues, está claro que el mando del rey sobre la ciudad o sobre el pueblo se derivó del que antes tenía el varón más antiguo sobre la casa o barrio."

---

[5] Lib. I, cap. XVII.

[6] "Nan cum sit hoc natura commune animantium, ut habeat libidinem procreandi, prima societas in ipso conjugio est. proxima in liberis: deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis, et quasi seminarium reipublicae. Sequuntur fratrum conjunctiones: post consobrinorum, sobrinorumque, qui, cum una domo jam capi non possint, in alias domos, tanquam in colonias exeunt. Sequuntur connubia et affinitates: ex quibus etiam plures propinqui. Quae propagatio et soboles origo est rerum publicarum."

[7] Cap. I, art. III, § III, núm. 38 *a*).

[8] Lect. 1.ª

"De esta suerte—dice el P. Liberatore en su citada obra [9]—, la multitud de la sociedad inferior preexistente se desarrolló, sin perder nunca el principio de orden y de unidad, en otra multitud más amplia y más perfecta; la anterior autoridad, en otra más extensa; la familia, en *gens*, en *curia*, en *tribus*, en *civitas*, en nación o estado; la autoridad paterna o doméstica, en patriarcal, en comunal, en política" [10].

Suárez, como hemos dicho, no juzgó incompatible la prestación implícita del consentimiento ya explicado o adhesión usual de Billot con ese origen histórico de las sociedades, y así dice en la *Defensio fidei*, de que hablaremos más adelante [11], que esta potestad regia o dominio puede obtenerse de diversos modos, y que el primer modo de conferir a un príncipe esta *potestad*, en un primer momento, es por consentimiento voluntario del pueblo; pero que este consentimiento se puede entender de diversas maneras: "uno es darlo por partes y como sucesivamente, a medida que sucesivamente crece el pueblo. Como, por ejemplo, en la familia de Adán, o de Abraham, o en otras semejantes, se obedecía al principio a Adán como a pariente o a padre de familia, y más tarde, al ir creciendo el pueblo, pudo aquella sujeción continuar y extenderse el consentimiento a obedecerle también como a rey, cuando aquélla comunidad empezó a ser perfecta; y quizá muchos reinos (y en particular el primer reino de la ciudad romana) empezaron así [12]. Y de este modo (si se piensa correctamente), la potestad real y la comunidad perfecta pueden juntamente tener principio."

---

[9] Cap. II, núm. 57.

[10] FUSTEL DE COULANGES, en su estudio *La Cité antique*, señala las siguientes fases de la evolución de la familia para convertirse en ciudad, que fueron entre los latinos la *gens*, la *curia* y la *tribus*—la curia entre los griegos se llamó *fratria*—. Las *tribus* ofrmaron la *civitas* y, reunidas varias de éstas, dieron origen a la nación. En Francia, según Jacobo Flach en su obra *Les origines de l'ancienne France*, de la familia se originó la *mesnie* o mesnada, que equivalía a la *gens* romana, y de la misma categoría social, pero de tipo agrícola, era la *communauté*. De la *mesnie* procedió el *fief* o feudo llamado *seigneurie* cuando era mayor, y la *ville*, de igual categoría que el feudo, y, finalmente, la reunión de los grandes feudos dió lugar al *reino*.

[11] "Atque hinc tandem fit ut haec Regia potestas, seu dominatio variis modis obtineri possit, quos hic etiam adnotare oportet, ut plenius resolutio tradita intelligatur. Primus enim modus conferendi uni Principii hanc potestatem, in primaeva institutione, est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest, unus est, ut paulatim, et quasi successive detur prout successive populus augetur. Ut v. g. in familia Adae, vel Abrahae, aut alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti, seu patrifamilias, et postea crescente populo, potuit subjectio illa continuari, et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut Regi, quando communitas illa coepit esse perfecta; et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum Romanae civitatis) ita inceperunt. Et in hoc modo (si quis recte considerat) Regia potestas, et communitas perfecta simul incipere possunt." (Lib. III, capitulo II, § 19).

[12] Hoy, etnográfica y filológicamente, está demostrado que el caso de Roma no fué único. (Nota del autor.)

Origen remoto del poder civil.

Sólo a título de preámbulo que no deje incompleta la materia, recordaremos la fundamental doctrina de que la autoridad tiene un origen divino, sin lo cual no cabe plantearse si Dios se vale o no de algún conducto para indirectamente conferir el poder y autoridad al gobernante; y lo haremos reproduciendo, con nuestra cuenta y razón, que luego se verá cuál es, las mismas palabras con que el cardenal jesuíta San Roberto Belarmino se expresa en su *De laicis* [13]: "Es cierto que el poder político procede de Dios, del cual no dimanan sino las cosas buenas y lícitas, lo cual demuéstralo Agustín en casi todo el cuarto y quinto de los libros de *De Civitate Dei*. Pues la sabiduría de Dios clama en los Proverbios, capítulo VIII: "Por mí reinan los reyes"; y más abajo: "Por mí imperan los príncipes". Y Daniel, cap. II: "El Dios del cielo te dió el reino y el imperio", etc. Y Daniel, cap. IV: "Habitarás con las bestias y las fieras, y comerás heno como el buey, y serás empapado con el rocío del cielo, y se mudarán sobre ti siete tiempos, hasta que sepas que el Altísimo domina sobre el reino de los hombres, y lo da a quien quisiere."

Tras esta primera tesis sobre el origen divino de la potestad civil, sigue aclarando su doctrina el sabio y santo cardenal en el mismo pasaje: "Pero aquí hay que notar algunas cosas. Primeramente, que la potestad política, considerada en general, no descendiendo en particular a la Monarquía, Aristocracia o Democracia, procede inmediatamente sólo de Dios; pues se acomoda necesariamente a la naturaleza del hombre, y por tanto procede de aquél que hizo a la naturaleza del hombre; además, esta potestad es de derecho natural, porque no depende del consentimiento de los hombres, puesto que, quieran o no, deben ser regidos por alguien, a menos que pretendan que perezca el género humano, lo cual va contra las tendencias naturales. Pero el derecho natural es derecho divino; por derecho divino, pues, está establecido que haya gobierno, y parece que esto es lo que propiamente pretende el Apóstol, cuando dice en la Epístola a los Romanos, cap. XIII: "Quien hace frente al poder, hace frente a lo dispuesto por Dios" [14].

---

[13] Lib. III, cap. VI: "Certum est politicam potestatem a Deo esse a quo non nisi res bonae et licitae procedunt, id quod probat Aug. in toto fere 4 et 5 lib. *De Civitate Dei*. Nam sapientia Dei clamat. Prov., 8. "Per me reges regnant"; et infra: "Per me principes imperant." Et Dan., 2: "Deus Coeli regnum et imperium dedit tibi", etc. Et Dan., 4. "Cum bestiis ferisque erit habitatio tua, et fenum, ut bos comedes, et rore coeli infunderis: septem quoque tempora matabuntur super te, donec scias quod dominetur Excelsus super regnum hominum, et cuicumque voluerit, det illud."

[14] "Sed hic observanda sunt aliqua. Primo politicam potestatem in universum consideratam, non descendendo in particulari ad Monarchiam, Aristocratiam, vel Democratiam immediate esse a solo Deo; nam, consequitur necessario naturam hominis, proinde esse ab illo, qui fecit naturam hominis; praeterea haec potestas est de iure naturae, non enim pendet ex consensu hominum, nam velint, nolint, debent regi ab aliquo nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturae inclinationem. At ius naturae est ius divinum, iure igitur divino introducta est gubernatio, et hoc videtur proprie velle Apostolus, cum dicit Rom., XIII: "Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit."

Esta doctrina de que además de un vínculo social común que una a las familias en la prosecución del bien de la colectividad para que su acción sea eficaz, duradera y armónica, se necesita también el que se sometan a una autoridad superior que las encauce, tráela Suárez en su *De legibus* [15], que desarrolla León XIII en su encíclica *Immortale Dei*, al que, dada su autoridad, no queremos dejar de citar: "Mas como quiera—dice—que ninguna sociedad puede subsistir ni permanecer si no hay quien presida a todos y mueva a cada uno con un mismo impulso eficaz y encaminado al bien común, síguese de ahí ser necesaria a toda sociedad de hombres una autoridad que la rija; autoridad que, como la misma sociedad, surge y emana de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor. De donde también se sigue que el poder público, por sí propio, ó esencialmente considerado, no proviene sino de Dios. Porque sólo Dios es el verdadero y Supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir, hasta tal punto que todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben, si no es de Dios, Príncipe Sumo y Soberano de todos: No hay potestad que no proceda de Dios."

Pero ese derecho de mando no está vinculado a ninguna persona determinada, y se necesita, por consiguiente, un hecho determinante de quién ha de ser la persona que sea investida de esa autoridad.

Prescindiendo de examinar las diversas teorías excogitadas para explicar la manera de designarse esa persona, que no puede ser porque por derecho divino natural pertenezca a alguien naturalmente ese derecho a gobernar, ni porque por derecho divino positivo Dios haya revelado—caso poco frecuente en la historia de la Iglesia o del pueblo judío—quién deba ostentar la potestad política, ni porque corresponda de derecho al propietario del territorio en que se asienta la sociedad o al patriarca de donde proceden las familias asociadas, no queda sino que el pueblo, por su consentimiento, acepte o designe la persona a la que va a prestar esa sumisión social.

Y aquí vuelve a aparecer Suárez, precisando su doctrina sobre el origen próximo del poder civil. En efecto: si la teoría antes mencionada del derecho divino positivo, según la cual Dios ha revelado expresamente cuál es la persona que debe ser sujeto de la potestad civil, es inadmisible, síguese que no hay soberano político—salvo los casos excepcionales del Antiguo Testamento y de la Historia eclesiástica—que haya sido divinamente investido de su autoridad, que es tanto como decir que el soberano político no recibe el poder inmediatamente de Dios.

Pero nótese que se habla de soberanos políticos, porque el marido—autoridad capital en la sociedad doméstica—, y el Papa, que no es tampoco soberano político en cuanto Papa, serán elegidos por ministerio humano—el marido en cuanto la mujer lo ha recibido libremente por compañero y el Pontífice en cuanto ha sido libremente designado por sus electores—, mas la autoridad les viene directamente de Dios, es decir, que su poder es de derecho divino, aunque se haya requerido el he-

[15] Lib. III, cap. I, núm. 3.

cho determinante humano de la elección para la designación de la persona en uno y otro caso. Y a esta afirmación corriente entre los antiguos escolásticos, de "que ningún rey o monarca tiene o ha tenido (de ley ordinaria) inmediatamente de Dios, o por institución divina, el principado político, sino mediante la voluntad e institución de los hombres", llámala Suárez *egregium Theologiae axioma* [16], notable axioma teológico, por lo que no tiene nada de extraño que, en consecuencia, sostenga la transmisión mediata del poder originariamente divino a la persona que va a ser, por designación humana, sujeto del mismo.

La transmisión mediata del poder.

Veamos desarrollada en Belarmino, asociado en esto históricamente a Suárez, la doctrina del llamado *egregium Theologiae axioma*, "verdaderamente, porque rectamente entendido es verdaderísimo, y en extremo necesario, para entender los fines y límites de la potestad civil", dice el Doctor Eximio [17].

Belarmino continúa hablando de la potestad en el mismo pasaje: "En segundo lugar ten en cuenta—dice—que esta potestad se halla inmediatamente, como en su sujeto, en toda la colectividad, pues esta potestad es de derecho divino. Pero el derecho divino a ningún hombre determinado dió esta potestad; luego se la dió a la colectividad; además, dejando a un lado el derecho positivo, no hay una razón mayor por la que entre muchos iguales mande uno con preferencia a otro: luego la potestad es de toda la colectividad. Finalmente, la sociedad humana debe ser una república perfecta; luego debe tener la potestad de conservarse a sí misma, y, por tanto, la de castigar a los perturbadores de la paz" [18].

Suárez, en la *Defensio fidei* [19], sienta esta misma tesis: "En absoluto

---

16 "Ex quibus tandem concluditur, nullum Regen, vel Monarcham habere, vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo, vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate, et institutione. Hoc est *egregium Theologiae axioma*" (*Defensio fidei*, lib. III, cap. II, 10).

17 "Hoc est *egregium Theologiae axioma*, non per irrisionem, ut Rex protulit (el Rey Jacobo de Inglaterra), sed vere, quia recte intellectum, verissimum est, et ad intelligendos fines, et limites civilis potestatis maxime necessarium." (*Defensio fidei*, lugar antes citado.)

18 "Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tanquam in subjecto, in tota multitudine, nam haec potestas est de iure divino, At ius divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini; praeterea sublato iure positivo, non est maior ratio cur ex multis aequalibus unus potius, quam alius dominetur: igitur potestas totius est multitudinis. Denique humana societas debet esse perfecta respublica, ergo debet habere potestatem seipsam conservandi, et proinde puniendi perturbatores pacis."

19 Lib. III, cap. II, § 4, 5, 6 y 7: "Quibus sic propositis, et distinctis sine ulla prorsus ambiguitate, evidentique ratione statui potest quomodo Principatus politicus sit immediate a Deo, et nihilominus Regibus et senatibus supremis non a Deo immediate, sed ab hominibus commendatus sit.

"Primo enim suprema potestas civilis per se spectata immediate quidem data est a Deo hominibus in civitatem, seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari et quasi politica institutione, vel donatione omnino distincta

sin ambigüedad alguna y con evidente razón puede sentarse cómo la supremacía política procede inmediatamente de Dios, y, sin embargo, no ha sido entregada por Dios a los reyes y senados supremos inmediatamente, sino por los hombres.

"Porque, en primer lugar, la suprema potestad civil, considerada en sí misma, ha sido, en efecto, dada por Dios a los hombres constituídos en ciudad, o perfecta comunidad política...; y, por tanto, en virtud de semejante donación, no se halla esta potestad en una persona, ni en un conjunto especial de muchas, sino en todo el pueblo completo, o cuerpo de la comunidad. Esta tesis, en cuanto a todas sus partes, es la común, no sólo de los teólogos, sino aun de los jurisperitos...

"Esta propiedad política—continúa Suárez en el mismo pasaje—es natural: porque aun sin intervenir revelación alguna sobrenatural, o la fe,

---

a productione talis naturae, sed per naturalem consequutionem ex vi primae creationis ejus; ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo, seu corpore communitatis. Haec resolutio quo ad omnes partes communis est, non solum Theologorum, sed etiam Jurisperitorum...

"... haec potestas politica naturalis est: quia nulla etiam interveniente supernaturali revelatione, aut fide, ex dictamine rationis naturalis agnosceretur haec potestas in humana republica, ut illius conservationi, et aequitati omnino necessaria: signum igitur est, esse in tali communitate ut proprietatem consequentem naturam, seu creationem et naturalem ipsius institutionem. Nam si praeter hanc esset necessaria specialis Dei donatio, et concessio non connexa cum natura, non posset sola naturali ratione de illa constare, sed opus esset, ut per revelationem hominibus manifestaretur, ut de illa certi esse possent, quod tamen falsum est, ut ex dictis constat.

"Quod autem saltem hoc modo necessario dicendum sit, hanc potestatem esse immediata a Deo, facile ex eisdem principiis concluditur, quia quae consequuntur naturam, immediate dantur a proprio et immediato authore ejusdem naturae, ut declaravi; sed haec potestas est proprietas quaedam consequens humanam naturam, ut in unum politicum corpus congregatam, ut etiam ostensum est; ergo datur immediate a Deo, ut est author et provisor talis naturae. Deinde probari hoc potest, quasi haec potestas est a Deo, ut capite praecedenti probatum est, et respectu talis communitatis non intercedit medium (ut sic dicam) inter Deum et ipsam, per quod tribuatur. Nam eo ipso, quod homines in corpus unius civitatis, vel reipublicae congregantur, sine interventu alicujus creatae voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate, ut non possit per voluntatem humanam impediri...

"Atque hinc evidens etiam est (quod in ultima parte assertionis dicebamus) potestatem hanc praecise spectatam, ut est ab authore naturae quasi per naturalem consequutionem, non esse in una persona, neque in aliqua peculiari communitate, sive optimatum, sive quorumcumque, ex populo, quia ex natura rei solum est haec potestas in communitate, quatenus ad illius conservationem necessaria est, et quatenus per dictamen rationis naturalis ostendi potest; sed ratio naturalis solum ostendit, esse necessariam in tota communitate, et non in una persona, vel senatu; ergo prout est immediate a Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte ejus. Quod intelligo de parte communitatis non solum individue, seu materialiter (ut sic dicam) designata, sed etiam formaliter, seu indeterminate, aut vage concepta, id est, non est immediate in una certa persona, v. g. Adamo, Jacobo vel Philippo, neque etiam ex natura rei postulat esse in una singulari persona, et idem est cum proportione de senatu, sive spectetur materialiter ut constans ex talibus personis, sive formaliter, ut est congregatio ex tali, vel tanto personarum numero. Et ratio est manifesta, quia ex vi rationis naturalis nulla potest excogitari ratio cur haec potestas determinetur ad unam personam, ved ad certum numerum personarum infra totam communitatem magis quam ad aliud; ergo ex vi naturalis concessionis solum est immediate in communitate."

por el dictamen de la razón natural se reconocería esta potestad en la sociedad humana, como absolutamente necesaria para su conservación y buen régimen: es, pues, señal de que se da en semejante comunidad como propiedad derivada de la naturaleza, o creación e institución natural de ella. Pues si, independientemente de ésta, se necesitase una especial donación de Dios, y una concesión no vinculada a la naturaleza, no podría constarnos su existencia por la sola razón natural, sino que sería menester que por revelación se le hiciese saber a los hombres, para que pudiesen estar ciertos de ella, lo cual, sin embargo, es falso, como consta por lo que se ha dicho.

"Y que al menos se ha de decir necesariamente que de este modo procede dicha potestad inmediatamente de Dios, fácilmente se deduce de esos mismos principios, porque las cosas que son consecuencia de la naturaleza son dadas por el propio e inmediato autor de esa misma naturaleza, como he explicado; pero esta potestad es una cierta propiedad consiguiente a la naturaleza humana, en cuanto congregada en un cuerpo político, como también se ha demostrado; luego es dada inmediatamente por Dios, en cuanto es autor y providente de semejante naturaleza. Además, puede demostrarse esto porque... respecto de tal comunidad no interviene un intermediario (como si dijéramos) entre Dios y ella, por mediación del cual se transmite. Pues por el hecho mismo de reunirse los hombres en el cuerpo de una ciudad o república sin intervención de ninguna voluntad creada, se da en aquella comunidad semejante potestad, tan necesariamente, que la voluntad humana no puede impedirlo...

"Y por esto también es evidente... que esta potestad, estrictamente considerada, en cuanto que procede del autor de la naturaleza como una consecuencia natural, no se halla en una persona, ni en alguna comunidad especial, o de magnates, o de cualesquiera del pueblo, porque, naturalmente, sólo se da esta potestad en la comunidad en cuanto que es necesaria para su conservación, y en cuanto se puede demostrar por el dictamen de la razón natural; pero la razón natural sólo demuestra que es necesaria en toda la comunidad, y no en una persona o senado; luego, en cuanto que procede inmediatamente de Dios, se entiende que sólo se da en toda la comunidad, no en alguna parte de ella. Lo cual lo entiendo de una parte de la comunidad, no sólo determinada individual o materialmente, por decir así, sino aun concebida formal o indeterminadamente, o sea que no está inmediatamente en una persona concreta, v. gr., Adán, Santiago o Felipe, ni aun naturalmente exige estar en una persona singular; y lo mismo proporcionalmente se dice de un senado, ya se considere materialmente en cuanto que está constituído por determinadas personas, ya formalmente en cuanto que es reunión de tal o cual número de personas. Y la razón es evidente, porque por la razón natural no se puede concebir razón alguna por la que esta potestad se concrete en una persona, o en un cierto número de personas menor que toda la comunidad, con preferencia a otro; luego, en virtud de la concesión natural, sólo se da inmediatamente en la comunidad."

Balmes, en el capítulo XLIX de *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, en que trata de esta cuestión, y refiriéndose a Belarmino, trae

un luminoso ejemplo que merece la pena ser conocido en su texto completo: "Para mayor aclaración—dice—de las ideas del ilustre teólogo, supóngase que un número considerable de familias del todo iguales entre sí y enteramente independientes unas de otras, son arrojadas por una tempestad a una isla enteramente desierta. La nave ha zozobrado, no hay esperanza ni de volver al punto de que salieron, ni de llegar al otro adonde se encaminaban: toda comunicación con el resto de los hombres se les ha hecho imposible. Preguntamos: ¿Esas familias pueden vivir sin gobierno? No. ¿Alguna de ellas tiene derecho a gobernar a las otras? Es claro que no. ¿Algún individuo puede tener semejante pretensión? Es evidente que no. ¿Tienen derecho de instituir este gobierno que necesitan? Es cierto que sí; luego en aquella multitud representada por los padres de familia o de otra manera reside la potestad civil, con el derecho de ser transmitida a una o más personas, según se juzgare conveniente."

"En tercer lugar—sigue diciendo Belarmino en el mismo pasaje—ten en cuenta que esta potestad es transferida de la colectividad a uno o varios por el mismo derecho natural, puesto que la república no puede por sí misma ejercer esta potestad; luego está obligada a transferirla a uno solo o a unos pocos; y considerado de este modo en general, el poder de los príncipes es también de derecho natural y divino: ni podría el género humano, aunque se reuniese todo a la vez, establecer lo contrario, a saber, que no hubiese ningunos príncipes o gobernantes" [20].

Y continúa: "En cuarto lugar, ten en cuenta que en particular cada una de las formas de gobierno son de derecho de gentes, no de derecho natural; pues depende del consentimiento de la colectividad el constituir sobre sí a un rey, o a unos cónsules, u otros magistrados, como es claro; y si existe causa legítima, puede la colectividad cambiar el reino en Aristocracia o Democracia y, al contrario, como leemos que se hizo en Roma."

"En quinto lugar, ten en cuenta que de lo dicho se sigue que esta potestad en particular procede, ciertamente, de Dios; pero a través del acuerdo y elección de los hombres, como todas las otras cosas, que pertenecen al derecho de gentes porque el derecho de gentes es como una conclusión deducida del derecho natural por medio del razonamiento humano. De lo cual se infieren dos diferencias entre la potestad política y la eclesiástica: una por parte del sujeto, pues la política reside en la colectividad, y la eclesiástica inmediatamente en un hombre como en su sujeto; otra por parte de la causa eficiente, porque la política, considerada en general, es de derecho divino, y considerada en particular es de derecho de gentes; y la eclesiástica de todos modos es de derecho divino y proviene inmediatamente de Dios" [21].

---

[20] "Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem iure naturae: nam Respub. non potest per seipsam exercere hanc potestatem, ergo tenetur eam transferre in aliquem unum vel aliquos paucos; et hoc modo potestas principum in genere considerata, est etiam de iure naturae, et divino: nec posset genus humanum, etiamsi totum simul conveniret, contrarium statuere, nimirum, ut nulli essent principes vel rectores."

[21] "Quarto nota, in particulari singulas species regiminis esse de iure gentium, non de iure naturae; nam pendet a consensu multitudinis constituere super se regem

Y aquí encaja una objeción que Suárez se formula en su *Defensio fidei*, en los siguientes términos: "Y dirá, tal vez, alguno que con este razonamiento sólo se prueba que la potestad real no la da Dios a nadie sin intervención de la voluntad o acción del hombre; pero que eso basta para que no la dé Dios inmediatamente, pues también la dignidad de Apóstol se la dió a Matías mediante un acto de los demás Apóstoles; y sin embargo Dios se la dió inmediatamente y de igual manera el Sumo Pontífice es elegido por los Cardenales, y sin embargo recibe inmediatamente de Dios la potestad. Y de igual modo el que sucede por parentesco en un mayorazgo, adquiere al fin aquel derecho del pariente próximo, y sin embargo se estima que recibe aquellos bienes inmediatamente del primer fundador del mayorazgo, porque sólo en virtud de su voluntad, y aunque no quisiese en absoluto el pariente próximo, adquiere el mayorazgo. Así, pues, aunque los Reyes temporales obtengan por sucesión la dignidad real, la reciben inmediatamente de Dios en virtud de la primera elevación al trono.

"Pero esta objeción no enerva, sino que más bien confirma el razonamiento hecho, ya porque los ejemplos no son análogos, ya también porque no hemos asegurado que baste cualquier voluntad o acto humano que se interponga, para que la concesión de la potestad no sea hecha inmediatamente por Dios, sino que eso sólo se dijo de la variación especial y transferencia hecha por un nuevo nombramiento humano. Y así de dos modos puede la acción o voluntad humana intervenir en la colación de una potestad que tiene su origen en Dios mismo: primeramente designando o nombrando sólo a la persona que suceda en la dignidad instituída por Dios, absolutamente del mismo modo como fué instituída y sin autoridad o potestad para cambiarla, aumentarla o disminuirla. Y este modo se observó en la ley antigua en cuanto a la dignidad del Sumo Sacerdote ateniéndose a la sucesión por consanguinidad; y en la ley nueva tiene lugar por la legítima elección con la que se designa a la persona. Luego en lo que respecta a este modo de sucesión es verdad que nada se opone a que la potestad sea conferida inmediatamente por Dios, y solamente prueban esto los ejemplos aducidos. Y la razón es porque siempre se confiere la potestad en virtud de su primitiva creación y de la sola voluntad de Dios, de la que es signo, porque se confiere íntegra e inmutablemente, tal como fué instituída, y porque la sucesión, aun en la misma potestad, tiene su origen en dicha creación, puesto que por eso en la ley antigua se sucedía en el Sumo Sacerdocio en razón

---

vel consules, vel alios magistratus, ut patet et si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in Aristocratiam, aut Democratiam, et e contrario ut Romae factum legimus.

"Quinto nota, ex dictis sequi, hanc potestatem in particulari esse quidem a Deo, sed mediante consilio, et electione humana, ut alia omnia, quae ad ius gentium pertinent, ius enim gentium est quasi conclusio deducta ex iure naturae per humanum discursum. Ex quo colliguntur duae differentiae inter potestatem politicam et ecclesiasticam: una ex parte subiecti, nam politica est in multitudine, ecclesiastica in uno homine tanquam in subiecto immediate; altera ex parte efficientis, quod politica universe considerata est de iure divino, in particulari considerata est de iure gentium; ecclesiastica omnibus modis est de iure divino, et immediate a Deo."

de la generación carnal, porque así había sido instituído por el mismo Dios, y ahora la designación de la persona se hace de un modo distinto y más espiritual, porque la tradición eclesiástica enseña que así fué instituído por Cristo, el cual encomendó a su Vicario que determinase el modo de elegir o designar a la persona.

"Además, de otro modo puede el hombre conferir la potestad mediante una nueva entrega o creación, independientemente de la designación de la persona, y entonces, aunque esa potestad tenga su fundamento en alguna anterior concesión hecha por Dios a otro, sin embargo aquella colación, que luego tiene lugar, es sencillamente de derecho humano, y no divino, y la hace inmediatamente el hombre y no Dios. Un ejemplo se tiene en la servidumbre, pues si algún hombre se vende a otro como siervo, esa servidumbre es sencillamente de derecho humano, y la potestad sobre el siervo que el señor recibe se la da el siervo mismo inmediatamente en virtud de la potestad y libertad natural que inmediatamente recibió él del autor de la naturaleza. Luego así sucede en este caso con la sujeción de toda la comunidad humana a un príncipe, pues inmediatamente procede de la voluntad de la comunidad, y por tanto inmediatamente viene del hombre y es de derecho humano, aunque arranque su origen de la potestad natural, que la comunidad misma recibió sobre sí misma de su autor. Y la razón es clara, porque en estos casos y otros semejantes ni basta la designación de la persona ni es separable del otorgamiento, contrato o cuasi contrato, para tener el efecto de conferir la potestad, porque la sola razón natural no funda la traslación de la potestad de un hombre a otro en sola la designación de la persona prescindiendo del consentimiento y eficacia de la voluntad de aquél por quien se ha de transferir o conferir la potestad. Por tanto no puede entenderse una colación de potestad que haga Dios inmediatamente por medio de la generación, elección, o una parecida designación humana, sino donde la sucesión es de institución divina positiva; mas la potestad real no trae su origen de una institución divina positiva, sino sólo de la razón natural, mediante la libre voluntad humana, y, por tanto, necesariamente procede del hombre que inmediatamente la confiere, y no sólo del que designa a la persona" [22].

---

[22] Lib. III, cap. II, § 15, 16 y 17: "Dicet vero fortasse aliquis, hoc discursu solum probari, potestatem Regis non dari a Deo alicui personae sine interventu voluntatis, vel actionis humanae, id tamen non satis esse, ut non detur immediate a Deo, nam etiam dignitas Apostolica data est Mathiae mediante actione aliorum Apostolorum, et nihilominus data illi est immediate a Deo, et similiter Summus Pontifex a Cardinalibus eligitur, et tamen immediate a Deo accipit potestatem. Et similiter qui succedit in majoratu per generationem a proximo parente jus illud tandem consequitur, et nihilominus immediate censetur habere illa bona a primo institutore majoratus, quia ex vi solius voluntatis ejus, etiamsi proximus parens maxime nolit, majoratum consequitur. Sic ergo licet temporales Reges per successionem dignitatem Regiam obtineant, a Deo immediate illam recipiunt ex vi primae institutionis.

"Veruntamen haec objectio non enervat, sed confirmat potius discursum factum tum quia exempla non sunt similia, tum etiam quia non asseruimus, quamcumque interpositam hominis voluntatem, vel actionem sufficere, ut potestatis donatio a Deo immediate non sit, sed solum id fuit dictum de peculiari mutatione, et translatione facta per novam institutionem humanam. Duobus itaque modis potest actio, aut vo-

Conforme con toda esta doctrina, que Suárez confirma con el testimonio del cardenal dominico Cayetano [23], de Castro [24], de Dried [25], de Covarrubias [26], de Víctor [27], del también dominico Soto [28], de Molina [29] de Navarro [30] y del mismo Santo Tomás [31], escribe en su *De legibus ac Deo legislatore* [32]: "En esto la opinión común parece ser que esta potes-

---

luntas humana intervenire in collatione potestatis a Deo ipso ducentis originem, primo solum designando, vel constituendo personam, quae succedat in dignitate a Deo instituta, eodem prorsus modo, quo instituta est, et sine authoritate, vel potestate illam mutandi, augendi, vel minuendi. Atque hic modus quoad Pontificiam dignitatem servatus est in lege veteri secundum successionem carnalem; in lege autem nova fit per legitimam electionem qua persona designatur. De hoc ergo modo successionis verum est, nihil obstare, quominus potestas a Deo immediate conferatur, et hoc tantum probant exempla adducta. Et ratio est, quia semper confertur potestas ex vi primae institutionis, et solius voluntatis Dei, cujus signum est, quia integre, et immutabiliter prout instituta est; confertur et quia successio etiam in eadem potestate ab eadem institutione originem habet, ideo enim in lege veteri per generationem carnalem in Pontificatu succedebatur, quia ita a Deo ipso institutum erat, nunc autem designatio personae alio, magisque spirituali modo fit, quia Ecclesiastica traditio docet, ita esse a Christo institutum, qui modum electionis, seu designationis personae Vicario suo definiendum commisit.

"Alio ergo modo potest fieri collatio potestatis ab homine per novam donationem vel institutionem ultra designationem personae, et tunc etiam si talis potestas fundamentum habeat in aliqua priori donatione divina alteri facta, nihilominus collatio illa, quae postea fit, simpliciter est de jure humano, et non divino, et immediate ab homine, non a Deo. Exemplum est in servitute, nam si aliquis homo se vendat in servum alteri, servitus illa simpliciter est de jure humano, et potestas, quam Dominus in servum accipit ab ipso servo immediate data est per potestatem, et libertatem naturalem, quam ipse immediate habuit ab authore naturae. Ita ergo est in praesenti de subjectione totius communitatis humanae ad unum Principem, nam immediate procedit a voluntate communitatis, et ideo immediate est ab homine, et de jure humano, licet originem trahat a potestate naturali, quam eadem communitas supra se ipsam a suo authore accepit. Et ratio clara est, quia in his et similibus casibus nec sufficit designatio personae, neque est separabilis a donatione vel contractu, aut quasi contractu humano, ut habeat effectum conferendi potestatem, quia sola naturalis ratio non inducit traslationem potestatis ab uno homine in alium per solam designationem personae sine consensu, et efficacia voluntatis ejus, a quo potestas transferenda, seu conferenda est. Unde intelligi non potest collatio potestatis, quae a Deo immediate fiat, media generatione, electione, aut simili designatione humana, nisi ubi successio est ex divina institutione positiva, potestas autem Regia non ex divina institutione positiva sed solum ex ratione naturali ducit originem, media libera voluntate humana, et ideo necessario est ab homine immediate conferente, et non tantum personam designante."

[23] *Apologia seu tractatus de Authoritate Papae*, p. 2, c. 10.
[24] *De Leg. poen.*, lib. I, c. I,
[25] *De Libert. Christ.*, lib. I, c. 19.
[26] *Practicae quaestiones*, cap. I, núm. 6.
[27] *Relect. de Potestat. civil.*, núm. 8 y sigs., y *Relect. de Potestat. Ecclesiast.*, 2. conclus. 3 y ad 1.
[28] *De Justit.*, lib IV, q. 2, art. 1 y q. 4, art. 1.
[29] *De Justit.*, trat. 2, disp. 21.
[30] Cap. *Novit* de Judiciis, n. 41, 85, 94, 112 a 121 y 147.
[31] 1.ª, 2.ae, q. 90, a. 3; q. 97, a. 3 y 2.ª, 2.ae, q. 10; a. 10.
[32] Lib. III, cap. III: "In hac re communis sententia videtur esse, hanc potestatem dari immediate a Deo ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant materiam efficiant subiectum capax huius potestatis; Deus autem quasi tribuat formam dando hanc potestatem."

tad es dada por Dios inmediatamente como autor de la naturaleza, de modo que los hombres como que disponen la materia y hacen al sujeto capaz de esta potestad; y Dios como que da la forma dando esta potestad."

Y en el capítulo siguiente—IV—continúa diciendo Suárez: "En segundo lugar se sigue de lo dicho, que la potestad civil, cuantas veces se la encuentra en un hombre, ó príncipe, ha procedido, por derecho legítimo y ordinario, del pueblo y de la colectividad, próxima o remotamente, ni de otra manera puede darse, para que sea justa [33].

El pacto constitucional.

En la doctrina liberal clásica, por ejemplo, en la de *El Contrato Social*, de Rousseau, el pueblo soberano que había elegido a un jefe conservaría la libertad de deponerle, cuando así lo creyere conveniente; con lo que se establecería un estado de anarquía en potencia, incompatible con la paz pública a que deben aspirar las sociedades políticas. Eso no había de encontrarse en la concepción de Suárez. En la *Defensio fidei*, en efecto [34], escribió el Doctor Eximio granadino teorizando sobre los modos de obtenerse la potestad regia: "Y otro modo puede ser, cuando la comunidad, perfecta ya, elige voluntariamente a un Rey, al cual transfiere su potestad, el cual es un modo de suyo conveniente sobremanera, y conforme a la razón. Y después que esta transferencia, una vez hecha, es firme y perpetua, entonces no es en adelante necesaria una nueva elección, o un nuevo consentimiento del pueblo, porque basta aquel que en los comienzos del reino se dió, para que en virtud de él se transfiera la misma dignidad regia y potestad por sucesión. Y de este modo en las monarquías hereditarias también se puede decir que los reyes tienen la potestad recibida inmediatamente del pueblo, no por un nuevo consentimiento, sino en virtud del antiguo; porque los hijos reciben de los padres los mismos reinos en virtud de la primitiva exaltación al trono, más que por voluntad de los padres, pues aunque el padre no quiera, el primogénito sucede en el reinado, y, por tanto, el padre sólo procede como

---

[33] "Secundo sequitur ex edictis, potestatem civilem, quoties in uno homine, vel principe reperitur, legitimo, ac ordinario iure, a populo et communitate manasse, vel proxime vel remote, nec posse aliter haberi, ut iusta sit."

[34] "Alius vero esse potest, quando communitas jam perfecta voluntarie Regem eligit, in quem suam transfert potestatem, qui est modus per se maxime conveniens, et rationi consentaneus. Postquam vero haec translatio semel facta est firma, et perpetua, tunc non est ulterius necessaria nova electio, vel novus populi consensus, sufficie enim illa, qui in primordio regni datus est, ut ex vi illius eadem Regia dignitas, et potestas per successionem transferatur. Et hoc modo in regnis successivis Reges etiam dici possunt habere potestatem immediate a populo, non per novum consensum, sed ex vi antiqui; a parentibus enim habent filii eadem regna in virtute primae institutionis, magis quam parentum voluntate, nam etiam si pater nolit, primogenitus succedit in regno, et ideo pater solum se habet quasi applicans, seu constituens personam, in qua eadem potestas ex vi ejusdem primi contractus transferatur." (Lib. III, cap. II, § 19.)

determinando o constituyendo la persona a la que se transfiere la misma potestad en virtud del mismo contrato primitivo."

En la doctrina liberal, como decíamos, el pueblo no se liga con el jefe que ha elegido con un contrato irrevocable ni válido indefinidamente, ni aun por un tiempo determinado, como el que se supone celebrado en los Estados constitucionales en los que el Rey, o gobernante en general, mientras se mantenga fiel a la Constitución jurada, puede tener la tranquilidad de que legal y legítimamente nadie lo dependrá de su alta magistratura; porque, siendo el pueblo soberano en la concepción rousseauniana, así como un soberano no puede imponerse una ley que no pueda revocar, el pueblo no quedará atado a una forma de régimen que no pueda variar aun antes de terminar el tiempo por el que, como sucede en las Repúblicas y por breve que él sea, ha sido elegido el presidente: el pueblo en todo momento puede cambiar la Constitución.

Y en esto se ve qué lejos se halla la doctrina de Suárez de la del liberalismo clásico democrático, porque no sólo niega al pueblo el derecho de transferir nuevamente la potestad al hijo del monarca recién fallecido, si la Constitución que hiciera jurar a aquél organizaba al Estado en régimen de monarquía hereditaria, sino que aun no le reconoce el falso derecho de en cualquier momento proceder a derrocar un régimen establecido, no ya anárquica y revolucionariamente, sino ni aun por la vía, pacífica hasta cierto punto, de reunir nuevas Cortes constituyentes que procedan a la modificación de la Constitución que, al tiempo de crearse el Estado, redactara el mismo pueblo e hiciera jurar al primer rey que hubiese elegido. Y la razón es porque la soberanía del pueblo no la tiene el pueblo por sí, sino recibida de Dios, que no quiere en las sociedades una organización en el fondo anárquica, si es que a la anarquía se la puede considerar nunca como una forma de organización; porque Dios, autor de la naturaleza, y, por ende, de las sociedades, quiere para ellas una atmósfera de paz social incompatible con la anarquía latente de la democracia a lo Rousseau; y si, durante algún tiempo—a saber, en tanto se organiza políticamente la sociedad—el pueblo es depositario de la soberanía, según Suárez, porque ésta, como vimos, en alguien tiene que estar, mientras no se nombre un jefe de aquella comunidad, queda desposeído totalmente de dicha soberanía en cuanto realiza la función natural de transmitirla en nombre de Dios al gobernante supremo que elija.

Y es de tanta importancia la efectividad de esa paz social, que ella puede exigir que allí donde faltó el pacto constitucional se supla esa falta de un modo explícito o al menos con la tácita tolerancia, por parte del pueblo, de un estado de cosas que legalice por prescripción una situación originariamente anómala. ¿Cuál es el caso? No se podrá exponer mejor que con las palabras mismas de Suárez con que continúa el pasaje de la *Defensio fidei* [35] últimamente citado. Dice así: "Y aparte de este

[35] Lib. III, cap. II, § 20: "Praeter hunc autem voluntarium modum solent interdum provinciae, seu populi liberi involuntarie subjici Regibus per bellum: hoc autem contingit, et juste, et injuste fieri. Quando ergo bellum justum habuit titulum, tunc

modo voluntario suelen a veces las provincias o pueblos libres someterse involuntariamente a los reyes por razón de la guerra; y esto ocurre que se produce justa e injustamente. Luego cuando la guerra se emprendió con justo título, entonces el pueblo realmente es privado de la potestad que tenía, y el príncipe, que lo venció, adquirió un verdadero derecho y dominio sobre tal reino, porque, admitida la justicia de la guerra, ella es un castigo justo. Lo mismo que los hechos prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad que les concedió la naturaleza, y se convierten verdaderamente en siervos en justo castigo. Y por eso dije antes que la potestad real se funda en un contrato o cuasi-contrato: pues el castigo justo de un delito hace veces de contrato en cuanto al efecto de transferir los dominios y potestades, y por eso se ha de respetar del mismo modo. Pero más a menudo ocurre que algún reino es ocupado en virtud de una guerra injusta, de la cual manera casi todos los más famosos imperios del mundo se engrandecieron, y entonces ciertamente no se adquiere al principio el reino, ni una verdadera potestad, pues falta justo título; pero al correr del tiempo sucede que el pueblo consiente libremente, o que el reino prescribe en virtud de los sucesores de buena fe, y entonces cesará la tiranía, y empezará el verdadero dominio y la potestad real. Y así siempre se obtiene inmediatamente esta potestad por algún título humano, o sea por voluntad humana."

La forma de gobierno.

El estudio que de este tema de Derecho político hace Suárez en la *Defensio fidei* [36], puntualiza el pensamiento del Doctor Eximio en rela-

re vera privatur populus potestate, quam habebat, et princeps, qui contra illum praevaluit, verum jus, et dominium talis regni acquisivit, quia supposita justitia belli, illa est justa poena. Sicut capti in justo bello privantur libertate a natura concessa, et efficiuntur vere servi in poenam justam. Et ideo supra dixi, potestatem Regiam fundari in contractu, vel quasi contractu: nam justa punitio delicti vicem contractus habet quoad effectum transferendi dominia, et potestates, ideoque aequaliter servandus est. Saepius vero contingit occupari aliquod regnum per bellum injustum, quo fere modo clariora orbis imperia amplificata fuere, et tunc quidem in principio non acquiritur regnum, nec vera potestas, cum titulus justitiae desit, successu vero temporis contingit, ut populus libere consentiat, vel ut a successoribus regnum bona fide praescribatur, et tunc cessabit tyrannis, et incipiet verum dominium, et Regia potestas. Atque ita semper potestas haec aliquo humano titulo, seu per voluntatem humanam immediate obtinetur."

[36] Lib. III, cap. II, § 7, 8 y 9: "... ex vi solius rationis naturalis non determinatur Principatus politicus ad Monarchiam, vel Aristocratiam simplicem, vel mistam, quia nulla est ratio, quae definitum modum regiminis necessarium esse convincat. Quod usus ipse confirmat: nam propterea diversae provinciae, vel nationes diversos etiam gubernationis modos elegerunt, et nulla illarum contra rationem naturalem, aut contra immediatam Dei institutionem operatur. Quare signum est, potestatem politicam non esse a Deo immediate donatam uni personae, Principi, Regi, aut Imperatori, alioqui illa esset monarchia immediate a Deo constituta: vel uni, vel alicui particulari senatui, aut particulari congregationi paucorum Principum, alioqui illa esset Aristocratia a Deo immediate instituta, idemque argumentum de quacumque mista gubernatione fieri poterit.

"Dices: si haec ratio efficax esset, etiam probaret, Deum non dedisse immediate

ción con la democracia, patentizándose que el ilustre jesuíta granadino no echó mano de la democracia para la explicación de la transmisión de la potestad porque constituyese ese régimen su ideal político, sino porque a la luz de la razón natural le parecía que el pueblo debía ser depositario de la soberanía en tanto se organizase políticamente la sociedad y se eligiese al jefe que la gobernara.

En efecto: "... en virtud de la sola razón natural—dice—no se concreta el principado político en una Monarquía o Aristocracia simple o mixta, porque no hay razón alguna que convenza es necesario un tipo definido de régimen. Lo cual el uso mismo lo confirma: pues por eso las diversas provincias o naciones eligieron también diversos sistemas de gobierno y ninguna de ellas va contra la razón natural o contra la institución inmediata de Dios. Por lo cual es señal de que la potestad política no la da Dios inmediatamente a una persona, príncipe, rey o emperador:

---

toti communitati hanc politicam potestatem, quia alias Democratia esset immediate ex divina institutione, sicut de Monarchia, et Aristocratia nos inferebamus. At hoc non minus est falsum, et absurdum in Democratia, quam in aliis speciebus regiminum, tum quia sicut ratio naturalis non determinat, ut necessaria, Monarchiam, vel Aristocratiam ita nec Democratiam; imo multo minus istam, quia omnium imperfectissima est, ut Aristoteles testatur, et est per se evidens. Tum etiam quia si illa institutio esset divina, non posset per homines immutari. Respondetur, negando primam illationem, nam potius ex eo quod haec potestas non est data a Deo instituente monarchiam, vel aristocratiam, necessario concluditur datam fuisse toti communitati, quia non relinquitur aliud subjectum humanum, ut sic dicam, cui dari potuerit. Ad alteram vero illationem, scilicet, hinc sequi, democratiam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem: si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse, et debere. Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia, et aristocratia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina, vel humana, quia sola naturalis ratio nude sumpta non determinat aliquam ex dictis speciebus ut necessariam, sicut dixi; unde cum in humana natura per se spectata absque fide, seu revelatione divina non habeat locum positiva institutio, de illis speciebus necessario concluditur, non esse immediate a Deo. At vero democratia esse posset absque institutione positivae, ex sola naturali institutione, seu dimanatione cum sola negatione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere, nisi per novam institutionem in alium transferatur, quia ex vi rationis neque alia determinatio locum habet, neque immutabilior postulatur.

"Quocirca potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, juxta modum loquendi Jurisperitorum, dici potest de jure naturali negative, non positive, vel potius de jure naturali concedente, non simpliciter praecipiente. Quia nimirum jus naturale dat quidem per se, et immediate hanc potestatem communitati, non tantum absolute praecipit, ut in illa semper maneat, neque ut per illam talis potestas immediate exerceatur, sed solum quamdiu eadem communitas aliud non decreverit, vel etiam ab aliquo protestatem habente mutatio legitime facta fuerit. Exemplum est de libertate hominis, quae servituti opponitur, est enim de jure naturali, quia ex vi solius naturalis juris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi, jus autem naturae non praecipit, omnem hominem semper manere liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet, hominem in servitutem redigi, sed solum, ut id non fiat vel sine libero illius consensu, vel sine justo titulo, et potestate. Sic ergo perfecta communitas civilis jure naturae libera est, et nulli homini extra se subjicitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus, vel ipsa volente, vel ab alio habente potestatem, et titulum justum, potest tali potestate privari, et in aliquam personam, vel senatum transferri."

de lo contrario, ella sería una monarquía constituída inmediatamente por Dios; o a uno u otro senado particular, o grupo particular de unos pocos príncipes: de lo contrario, ella sería una Aristocracia instituída inmediatamente por Dios, y el mismo argumento se podría hacer a propósito de cualquier gobierno mixto".

Y a continuación, Suárez se hace una objeción muy adoctrinadora: "si esta razón fuese convincente—dice—probaría también que Dios no dió inmediatamente a toda la comunidad esta potestad política, porque, de lo contrario, la Democracia sería de institución inmediatamente divina, como inferíamos acerca de la Monarquía y de la Aristocracia. Pero esto no es menos falso y absurdo en la Democracia que en otras especies de formas de gobierno, tanto porque así como la razón natural no impone, como necesaria, la Monarquía o la Aristocracia, tampoco impone la Democracia; al contrario, mucho menos ésta, porque es la más imperfecta de todas, como afirma Aristóteles, y es evidente; ya también porque si fuese una institución divina, no pueden los hombres cambiarla. Se responde, negando la primera conclusión, pues, de que esta potestad no es dada por Dios que haya instituído la Monarquía o la Aristocracia, más bien se sigue necesariamente que ha sido dada a toda la comunidad, porque no queda otro sujeto humano, como si dijéramos, a quien se le haya podido dar. Y en cuanto a la otra conclusión, a saber que de aquí se sigue que la Democracia es de institución divina, respondemos que si se entiende es de institución positiva, se ha de negar la conclusión; y si se entiende es de institución cuasi-natural, se puede y debe admitir sin inconveniente alguno. Porque es muy de notar la diferencia entre estas formas de gobierno político, pues no se han podido introducir la Monarquía y la Aristocracia sin institución positiva divina o humana, porque la sola razón natural, estrictamente tomada, no impone como necesaria alguna de dichas formas, según dije; por lo cual, como en la naturaleza humana, en sí considerada, prescindiendo de la fe o revelación divina no hay lugar para la institución positiva, se infiere necesariamente, respecto a esas formas, que no proceden inmediatamente de Dios...

"Por lo cual esta potestad, en cuanto que Dios se la otorga inmediatamente a la comunidad, puede decirse, según el modo de expresarse de los jurisperitos, que es de derecho natural negativamente, no positivamente, o más bien de derecho natural concesivo, no simplemente preceptivo, a saber porque el derecho natural concede ciertamente por sí e inmediatamente esta potestad a la comunidad y no se limita en absoluto a preceptuar que permanezca siempre en ella, sino sólo mientras dicha comunidad no decretare otra cosa, o también mientras la transferencia no la hubiere hecho legítimamente alguien que tuviese esa potestad. Un ejemplo se tiene en la libertad del hombre, que se opone a la servidumbre, porque es de derecho natural, dado que, en virtud de sólo el derecho natural, el hombre nace libre, ni puede sin algún título legítimo ser reducido a servidumbre, y el derecho natural no obliga a que todo hombre continúe siempre siendo libre, o (lo que es lo mismo) no prohibe sencillamente que el hombre sea reducido a servidumbre, sino tan sólo que no se haga eso, o sin su libre consentimiento, o sin justo título y poder

para hacerlo. Así, pues, la comunidad civil perfecta es libre por derecho natural, y fuera de sí no se sujeta a ningún hombre, y toda ella tiene en sí la potestad, la cual, si no se transfiriese, sería democrática, y, sin embargo, por propia voluntad o por quien tenga poder y título justo para ello, puede ser privada de semejante potestad y transferirla a alguna persona o senado."

El mejor modo de conocer el pensamiento de Suárez, como el de cualquier otro autor, es la lectura de pasajes originales escogidos de sus obras, como los seleccionados que hemos transcrito. De la lectura, en especial, del último, se desprende que la doctrina de sabor democrático, expuesta en otros anteriormente copiados, no era expresión de unas preferencias ideológicas en quien niega que la democracia sea de institución divina positiva, como de la monarquía absoluta afirmaban sus partidarios, contra lo consignado en el ya citado *egregium Theologiae axioma*. La doctrina democrática de Suárez obedeció a otra causa.

Fundamento histórico de la tesis de Suárez.

Hemos dicho que una razón histórica nos ha movido a exponer anteriormente la doctrina de Belarmino, que no sería el único autor en quien encontraríamos antecedentes doctrinales de la tesis suareziana de la transmisión mediata del poder político, y esa misma razón histórica es la clave del por qué de esta doctrina democrática del Doctor Eximio.

Respondiendo "a la apología que en pro del juramento de fidelidad" había publicado "el serenísimo rey de Inglaterra Jacobo" y "dedicado a los serenísimos reyes y príncipes católicos de todo el mundo cristiano", publicó Suárez su famosa y ya citada *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores de la secta anglicana*" [37], y en el capítulo II de su libro III "acerca de la excelencia y potestad del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales", se plantea la cuestión—tal es el título del capítulo—de "si el principado político procede inmediatamente de Dios, o sea por institución divina". A propósito de ello escribe en dicho pasaje: "En lo cual el Rey serenísimo no sólo opina de un modo nuevo y singular, sino que acremente acomete contra el Cardenal Belarmino, porque ha defendido *que la autoridad no es concedida a los Reyes por Dios inmediatamente, como a los Pontífices*. Asegura, por tanto, él que el Rey no recibe su potestad del pueblo, sino inmediatamente de Dios; y trata de defender su opinión con ciertos argumentos y ejemplos....

"Pero aunque esta discusión no se refiera directamente a los dogmas de la fe (porque no se puede señalar en ella nada definido por la divina

[37] Su título completo es *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et Praefationem monitoriam Serenissimi Iacobi Anglicae Regis*, Authore P. D. Francisco Suario Granatensi e Societate Iesu Sacrae Theologiae in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore. Ad serenissimos totius christiani Orbis Catholicos Reges, ac Principes. (Conimbricae, 1613.)

Escritura o la tradición de los Padres), sin embargo se ha de tratar y explicar diligentemente, ya porque puede ser ocasión de errar en otros dogmas, ya también porque la susodicha opinión del rey, tal como él la formula y explica, es nueva y singular y parece inventada para exagerar la potestad temporal y debilitar la espiritual, ya, finalmente, porque juzgamos que es antigua, admitida, verdadera y necesaria la opinión del Ilustrísimo Belarmino" [38].

Y tan antigua. Precisamente por que ésa era la doctrina corriente a fines de la Edad Media, al equiparar erróneamente Gersón y la Sorbona parisiense de los siglos XIV y XV a la Iglesia con el Estado, llegaron a la misma conclusión que el rey Jacobo, sosteniendo que el poder del Papa no viene directamente de Dios.

En el caso especial del Sumo Pontificado, que es el que preocupa a Suárez, no puede pensarse, en efecto, en una colación mediata de su suprema potestad a través, por ejemplo, de la Iglesia o del cónclave elector que fuese el depositario de dicha potestad desde la muerte del Pontífice hasta la designación del que hubiere de sucederle. El cónclave de cardenales designará la persona del sucesor con arreglo a las normas del Derecho canónico; pero la colación de la potestad no es obra de la Iglesia, sinó del mismo Cristo, no por un nuevo acto, sino por aquel mismo por el que se le confirió a San Pedro.

Explícalo esto el cardenal Cayetano con estas luminosas palabras [39]: "Cuando se elige un Papa, ni trae consigo las llaves ni las recibe de la Iglesia, sino de Cristo, no por una nueva entrega, sino por aquella misma con que se las entregó a Pedro: puesto que la Iglesia, por medio de la elección, señala la persona que suceda a Pedro; pero Cristo mismo entregó en San Pedro las llaves a cualquier sucesor suyo, y, por tanto, a nada conduce la cuestión sobre de quién las reciba o a quién se las deje al morir; porque el Verbo siempre viviente da las llaves a cualquiera que lo suceda y no se las deja uno a otro."

Y se comprende: no tiene el Papa superior eclesiástico que pueda

---

38 "In qua Rex serenissimus non solum novo, et singulari modo opinatur, sed etiam acriter invehitur in Cardinalem Bellarminum eo quod asseruerit, *Non Regibus authoritatem a Deo immediate perinde, ac Pontificibus esse concessam.* Asserit ergo ipse, Regem non a populo, sed immediate a Deo suam potestatem habere, suam vero sententiam quibusdam argumentis, et exemplis suadere conatur, quorum efficaciam in sequenti capite expendemus.

"Sed quamquam controversia haec ad fidei dogmata directe non pertineat (nihil enim ex divina Scriptura, aut Patrum traditione in illa definitum ostendi potest) nihilominus diligenter tractanda, et explicanda est. Tum quia potest esse occasio errandi in aliis dogmatibus. Tum etiam quia praedicta Regis sententia; prout ab ipso asseritur, et intenditur; nova, et singularis est, et ad exaggerandam temporalem potestatem, et spiritualem extenuandam videtur inventa. Tum denique; quia sententiam Illustris. Bellarmini antiquam, receptam, veram, ac necessariam esse censemus."

39 "Quum Papa eligitur, neque claves secum affert, neque ab Ecclesia illas accipit; sed a Christo, non nova traditione sed antiqua illamet, qua tradidit Petro. Ecclesia siquidem ministerio electionis personam deputat, quae Petro succedat: Christus autem ipse in Beato cuilibet successori claves tradidit, et propterea vana est quaestio, a quo accipiat, aut cui relinquat moriens: Verbum enim semper vivum dat claves cuilibet succedenti, et non unus alteri relinquit." (*De Rom. Pontif. Instit.*, c. 3, ad 4.)

conferirle su suprema potestad; la Iglesia, entiéndase como se entienda —congregación de clérigos y fieles o de solos clérigos—no es quién para conferírsela, porque no la recibió jamás de Cristo; el Colegio Cardenalicio, que es entidad de derecho eclesiástico relativamente moderna, no es el órgano de transmisión de esa potestad al nuevo Papa elegido [40], pues no ha existido en muchos siglos; luego no puede sino recibirla directamente de Dios. Tal es el tenor de la doctrina recogida en el canon 109 del *Codex juris canonici.*

Defender la supremacía del poder del Papa, tan atacado por el cisma protestante inglés, sobre el de los príncipes temporales, fué lo que llevó a Suárez a establecer la diferencia que hemos visto entre el modo directo como al Pontífice da Dios su suprema potestad, y el indirecto con que transmite al pueblo la potestad civil que el pueblo luego transferirá al príncipe que elija.

No fué, pues, una doctrina ésta que Suárez sostuviera por aficiones democráticas: la defendía en lucha contra los errores protestantes, lucha que, por la circunstancia histórica del tiempo en que surgía en el seno de la Iglesia la Compañía de Jesús, parecía ser su inmediata misión providencial; era que a ello lo llevaba aquel espíritu de devoción especial a la Santa Sede y a la persona del Vicario de Cristo, que, a través de las Reglas y Constituciones de la Compañía, había querido San Ignacio infundir a sus hijos. Y en Suárez lo había logrado.

ANTONIO ALVAREZ DE LINERA
Catedrático de Filosofía
en el Instituto "Cardenal Cisneros" (Madrid).

---

[40] Puede, sin embargo, según TANQUEREY (*De Ecclesia Christi,* núm. 180, nota), haber un caso en que la autoridad del Papa, aun procediendo directamente de Dios, pase al Episcopado, aunque éste no ha sido vehículo de transmisión del poder de Dios al Pontífice, "porque si el Papa, de hecho—dice ese autor—, cayere pertinazmente en herejía, o por el hecho mismo sería privado del Pontificado, o podría ser depuesto por el cuerpo de Obispos, según dijimos acerca del Papa dudoso; porque la autoridad en este caso extraordinario revierte al cuerpo episcopal."

DOCTRINA DE SUAREZ SOBRE EL ORIGEN Y SUJETO DE LA AUTORIDAD CIVIL

I. Origen de la autoridad según Suárez.

ACERCA del interés que envuelve el estudio del tema escogido—que de ninguna manera debe catalogarse entre las cuestiones bizantinas—, dice el eminente jurista francés P. de Ivo de la Briere, S. J., con la ecuanimidad y competencia en él características:

"El interés práctico de la controversia filosófica sobre el origen del poder político está en permitirnos discernir el carácter moral de las obligaciones esenciales de la vida pública y del deber cívico" [1].

Y después de un breve pero acertado juicio de la doctrina rusoniana del *Contrato Social*.

"que tuvo como castigo el ofrecer la apariencia de una justificación ideológica a todas las monstruosidades cometidas por los gobiernos jacobinos y revolucionarios, que pretendían obrar en nombre de la voluntad general, confiscando el bien, el derecho y la libertad ajena, o hasta haciendo caer las cabezas para forzar la minoría refractaria a saber ser libre" [2],

que confirma en sus efectos la afirmación hecha antes, contrapone la concepción sana que deriva de Dios la autoridad. Este origen explica su naturaleza y sus limitaciones.

"Conforme a las leyes de la suprema y divina sabiduría, la doctrina racional y cristiana del origen del poder político, concilia en una justa y armoniosa síntesis, cosas en otro tiempo disociadas, como el principado y la libertad (res olim dissociabiles, principatum et libertatem), tenidas por mucho tiempo como incompatibles: el derecho sagrado de la legítima soberanía y el respecto leal de las libertades necesarias" [3].

---

[1] De la BRIERE, I., S. J.: *¿Cómo conciliar autoridad y libertad?* (Buenos Aires, Difusión, 1940), p. 7.
[2] De la BRIERE, I., S. J.: *¿Cómo conciliar autoridad y libertad?* (Buenos Aires. Difusión, 1940), p. 17.
[3] Idem, ibidem, p. 23.

Non est potestas nisi a Deo.

Suele apelarse con frecuencia al texto de San Pablo en la Epístola a los romanos *Non est potestas nisi a Deo* para demostrar el origen del poder civil. Y porque muchos abusan de la afirmación paulina, aplicándola a las últimas determinaciones, sacando de allí conclusiones erróneas, Suárez juzga prudente puntualizar el sentido de esas palabras. Semejante exégesis servirá de introducción al plano general en que nos colocamos por ahora.

Temeroso de la aventura exegética, y para ahorrarse largas explicaciones, que a la postre resultan confusas, toma Suárez del mejor comentador del tarsense, San Juan Crisóstomo, la exposición del texto aducido.

"No hay potestad que no venga de Dios. ¿Qué dices? ¿Luego todo príncipe es constituído por Dios? No digo tal. Porque no hablo de algún príncipe en particular, sino de la cosa misma (es decir, de la misma potestad, glosa Suárez). Digo, en efecto, que es obra de la divina sabiduría el que haya principados, el que éstos, por una parte, manden, y, por otra, aquéllos estén sujetos, y el que no se lleven las cosas con descuido y temeridad. Por lo cual no dice: no hay príncipe que no venga de Dios, sino que trata de la cosa misma, diciendo: No hay potestad que no venga de Dios" [4].

De lo cual concluye Suárez que "la misma potestad regia viene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza" [5]. A qué persona física o moral le venga dicho poder de la manera descrita, o quien sea el sujeto, permanente o transeúnte, de la misma, es asunto que no se discute por el momento.

A pesar de que en la ideología de aquel siglo se aceptaba comúnmente el reconocer a Dios como fuente y origen de la potestad civil, con todo, el controversista granadino se detiene a probar muy despacio esta verdad. Al definir y cimentar así su pensamiento le permitirá recortar las exageraciones de sus adversarios y dar una doctrina positiva de la naturaleza de la autoridad civil.

---

[4] "Quid dicis? omnis ergo princeps a Deo constitus est? Istud non dico. Nec enim de quovis principe mihi sermo nunc est, sed de ipsa re. Quod enim principatus sint, quodque hi quidem imperat, illi vero subiecti sunt, quodque non simpliciter ac temere cuncta feruntur, divinae sapientiae opus esse dico. Propterea non dicit: non enim princeps est, nisi a Deo, sed de re ipsa disserit, dicens: Non enim potestas est, nisi a Deo." (San Juan Crisóstomo, Homilia 23 de la Epístola de los Romanos) (MG 60, c. 615.)

La versión latina que hemos puesto aquí es la que Suárez trae en su libro (*Def. Fid.*, 3, 3, 12) que difiere de la que aparece en la colección de Migne.

Advertimos además que Balmes (*El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, capítulo XLVIII, *Obras completas*. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925, vol. VII, página 204) transcribe la misma empleada por Suárez, sólo que atribuye a San Juan Crisóstomo la aclaración insertada por el Eximio.

[5] *Def. Fid.*, 3, 3, 12.

II

Teorías erróneas para justificar el poder civil.

Más necesaria nos es ahora semejante lección, después de casi trescientos años de filosofía moderna, descentrada, que ha venido a parar en el materialismo ateo, la estatolatría y demás lindezas que hemos contemplado y padecido en nuestros días. Basta una somera enumeración descriptiva de las teorías que circulan fuera de la escuela, sobre el origen de la autoridad del Estado, para persuadirnos de la magnitud de esa corriente desorientadora que arrastra con su empuje a tantos teóricos de la política.

De una manera o de otra todos los errores modernos relativos al origen del poder adolecen del rusonianismo, porque buscan ese principio último en el hombre o en sus múltiples facultades, sin subir de allí al autor de esos bienes.

Nos encontramos ante el hecho de que vivimos en sociedad, bajo la suprema autoridad rectora. En su seno transcurrieron los años de nuestra vida inconsciente, y un día nos dimos cuenta de que despertaba en nosotros la razón, porque surgió en nuestro interior la rebeldía. Es curioso, nos dijimos, que se reúnan en la escuela tantos niños de diversa procedencia familiar y se sometan a la voz de un director; que permanezcan en ese plantel de estudios y disciplina durante el tiempo que él quiere; que puedan hablar o guardar silencio, conforme al imperio de este individuo, que no es nuestro progenitor; en una palabra, nos llama la atención el hallarnos sometidos a una voluntad extraña que tiene poder para dirigir nuestra atención y nuestro juicio. Pensamos entonces en que nuestros padres hicieron un convenio o contrato con el dicho señor maestro y delegaron algo de su autoridad en él. Con semejante solución nos aquietamos por entonces. Poco después sentimos la misma extrañeza que un buen día experimentamos ante la disciplina escolar, respecto del orden público en la ciudad. Nos parece de pronto que no somos más que una unidad de esa masa anónima que representa una gran pantomima en las calles de nuestras urbes. Una luz roja detiene sobre la acera opuesta a la corriente que ya se precipitaba sobre la bocacalle; y un viraje al verde abre esas compuertas. Obedecemos al silbato de un desconocido que viste uniforme. Un día aparece un papel pegado en las esquinas, por el que se nos ordena ir a tal oficina a inscribir nuestros nombres y declarar nuestras habilidades, para que las autoridades nos tengan fichados y en disponibilidad más próxima, y allá vamos dócilmente. Otro día aparece otro papel, firmado por el mismo señor que tiene la autoridad suprema, y prohibe el poder portar armas, y todo el mundo deja el revólver en casa, o pide la licencia conveniente para llevarle consigo. Podríamos sin dificultad seguir mencionando casos que produjeron en nosotros ese choque de extrañeza ante la imposición de órdenes. Para resolver el conflicto—que es el mismo experimentado en la escuela, sólo que de mayores proporciones—pensamos en un convenio general que ha establecido este orden. En el caso de las normas del tráfico por las calles, percibimos sin

dificultad la razón del bien común: porque, de otra suerte, habría desorden y confusión. Entonces reconocemos que donde hay multitud de gentes libres se requiere un coordinador de esfuerzos. que formule el orden y lo imponga. Sin saberlo nosotros, hacía siglos que Santo Tomás había formulado esta razón: "*La vida de muchos no podría darse si no hubiera alguien que presidiese, el cual procurase el bien común. Porque donde hay muchos, se dirigen por sus tendencias a muchas cosas y, por el contrario, uno a una*" [6].

Para dar una explicación más adecuada del hecho social y resolver esa antinomia entre nuestra libertad y nuestra sujeción, entre la igualdad de naturaleza en todas las unidades del género humano, y el que unos hombres sean superiores de otros sin ser superiores a ellos, se han excogitado varias teorías.

Todas tienen el mismo empeño: justificar la autoridad. Porque no es otro el alcance de la cuestión sobre el origen del poder, sino la justificación del mismo, o el hecho de que el poder justo (distinto del sólo poder físico, que prescinde de su legitimidad) no tenga vicios de origen. Cuando Rousseau tomaba el punto que discutimos, sólo en su acepción material, y decía que "la pistola del ladrón también es un poder", sacaba de quicio el problema. Porque, en efecto, se trataba entonces, como ahora, de la potestad, del poder moral, de la autoridad legítima, que es la única autoridad. La confusión del orden moral con el físico lleva a verdaderas contradicciones. El llegar a substituir la fuerza del derecho por el derecho de la fuerza es poner en el sitio del honor, que debe tener la verdad, un vil engaño. Potestad ilegítima es un simple juego de palabras, que ni siquiera puede caber en un concepto, por la repugnancia de las notas. De una ilusión mental semejante, que no se pueda fraguar en una idea consistente, no se inquiere el origen, ni en Dios ni en ser alguno. Como no se busca en parte alguna el principio de la dignidad que tiene un rey tirano, que son términos igualmente contradictorios. Porque "ninguna majestad verdadera existe en el tal tirano" que "no se comprende bajo el nombre de príncipe" [7]. Y así de otras entidades quiméricas. Sino que indagamos el origen de un ser moral—la potestad civil—, que de una forma o de otra debe fundarse en Dios, el Ser plenario.

Las teorías que se han lanzado para justificar la autoridad son consecuencia de las que pretenden explicar el origen de la sociedad, como es lógico suponer.

1) *Individualistas.*

Quienes siguen una teoría *puramente individualista* ponen el origen del poder en el *libre consentimiento de los hombres.* Sea porque el hombre quiere su bien, y quiere gozarlo para sí libre de las interferencias que

[6] "Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendut ad multa, unus vero ad unum" (1, q. 96, a. 4, corp.).

[7] "In tali tyranno nulla est vera maiestas"...; "nomine *principis* non venire huiusmodi tyrannum" (SUÁREZ: *Def. Fid.*, 6, 4, 7).

traería el ejercicio ilimitado del egoísmo ajeno, como pretendieron HOBBES y LOCKE: sea por la libertad con que se delegó la libertad propia en el contrato social, como se expresó JUAN JACOBO; en ambos casos se construye un sistema de abdicación ilimitada fundado en una transacción contractual, que debe su validez a la libertad con que se procedió en un principio. KANT debe colocarse entre los seguidores del individualismo, fundado en el libre consentimiento de los hombres. Apoyándose en el principio de que "volenti non fit iniuria", deduce de allí que la autoridad somete a quienes previamente han consentido en someterse. Explica cómo al principio de todo existe el imperativo categórico, que después se desarrolla en una evolución sistemática del pensamiento hasta llegar a una autoridad convencional. Naturalmente, el individuo es soberanamente autónomo, pero debe reconocer y respetar la libertad de otro ante la suya. El derecho, aun en estado natural, puntualiza el conjunto de condiciones de ejercicio simultáneo de todas las libertades. La autoridad es la potencia requerida para que las reglas de derecho sean prácticamente respetadas. De esta forma se constituye, por la adhesión de todos a un contrato exigido en el orden ideal. Mas esta adhesión no está justificada por la prosecución de un bien común, sino que se impone a la conciencia individual por un imperativo categórico que ordena que cada uno se adapte armónicamente a las reglas del derecho. Como consecuencia, la autoridad misma queda sometida a las exigencias del pacto, ella no puede imponer lo que no admita, o más exactamente, lo que no puede creerse que las libertades individuales hubieran aceptado, si ellas hubiesen determinado las cláusulas del pacto, sea porque esto hubiera sido contrario a una regla moral, sea porque hubiera resultado un sacrificio incomprensible. La moral kantiana, con su regla de acción, de proceder *como si* (*als ob*) existiesen valores objetivos inmutables, termina por desembocar en un pragmatismo formalista, que lo mismo evoluciona hacia el autonomismo anárquico del liberalismo, que hacia el estatismo tiránico perfilado en los sistemas de Fichte y Hegel. A estos dos continuadores del filósofo regiomontano los alinearemos más bien entre los propugnadores de sistemas fundados en la fuerza, por las razones que daremos más adelante.

En PLATÓN se encuentra la semilla de este error individualista que justifica la libertad por el libre consentimiento de los ciudadanos. Recordemos aquel pasaje extraordinario—admirable joya literaria—con que se cierra el diálogo *Critón*. Arguye Sócrates contra su discípulo, que ha venido a la cárcel a ofrecerle la fuga y con ella la vida, y hace una incomparable prosopopeya de las leyes, que le cierran el paso, recordándole cómo se había obligado libremente a vivir sujeto a ellas. Pudiendo haberse retirado a otras ciudades, había elegido el vivir en Atenas, bajo la tutela y las obligaciones de la ciudad. (Conforme a estos principios ha educado a sus hijos, y en sus enseñanzas, que nunca pecaron de serviles o cobardes, ha proclamado lo mismo. Aun en los momentos difíciles, como en el reciente juicio tramado contra él, había hecho profesión de reconocimiento por su libre ejecución a ellas.) Ante estas razones, desarrolladas tan admirablemente por el filósofo-poeta, renuncia Sócrates a cualquier

intento de fuga, y se somete al "pacto que le liga a las leyes", porque "debe cumplir su promesa quien ha prometido una cosa justa" [8]

Como individualistas, aunque más idealizadas, podríamos considerar las teorías que tienen como principio fundamental el de la fuerza que se impone. Algunos, como NIETZSCHE, con su "superhombre", fingen la autoridad como patrimonio nativo de los superdotados, que deben dominar. Otros, con DUGUIT, afirman que la diferencia entre gobernantes y gobernados es el simple resultado de una diferencia de capacidad. Leibnitz se acerca a esta concepción al establecer, en su optimismo habitual, que aquel debe ser gobernante que entienda mejor de tan difícil arte, como el marino en su barca. No queremos seguir elaborando un catálogo de opiniones, que podría alargarse indefinidamente. Para completar la idea de la tendencia que tratamos en este párrafo, describiremos con brevedad la concepción del Estado de Fichte y Hegel.

JUAN TEÓFILO (Gottlieb) FICHTE (1762-1814) fué individualista en un principio; mas queriendo ser consecuente con sus ideas, influenciadas por el idealismo trascendental, evolucionó abiertamente hacia el estatismo. Proclamó la supremacía absoluta del Estado sobre los individuos y declaró que la necesaria evolución humana debía de llevar a la dominación de uno de ellos: el Estado alemán. Excitado su nacionalismo por la invasión napoleónica, llegó a decir al pueblo de Berlín, en discursos pronunciados desde la Academia Berolinense, con pleno valor cívico: "En vosotros, alemanes, se encuentra el germen de la perfección humana y la esperanza de todo progreso... Si vosotros perecéis, toda la humanidad perece sin esperanza de levantarse de nuevo jamás [9]. En la lucha entre Estados no existe ni derecho ni ley, sino el dominio del más fuerte. El jefe está colocado en un orden moral superior, cuyo contenido material se resume en la frase: *Salus et decus populi suprema lex esto.*

Jorge Guillermo FEDERICO HEGEL (1770-1831) completa la evolución del pensamiento alemán. Supera al liberalismo y llega a la canonización del pensamiento político alemán del Estado como el ser perfecto y necesario. La libertad se afirma dominando las cosas por la propiedad y libre uso de ellas. Entre los hombres, las voluntades más fuertes dominan a las más débiles que se oponen a ellas. Pero siendo más fuertes las voluntades concordes y asociadas, resulta que el ideal de convivencia sería un acuerdo universal que engendrase una libertad absoluta. La primera colectividad que se formó naturalmente fué la familia. Sobrevinieron más tarde las necesidades económicas y la división del trabajo, y se rompió la unidad del grupo patriarcal, provocándose la constitución de una sociedad civil, por encima de la cual se estableció por fin el Estado.

Tanto el Estado como la familia son unidades superiores. En particular el Estado no puede haber procedido de una convención sencilla,

---

[8] *Critón o El Deber*, XII y último párrafo. Una buena traducción que consultamos es la de B. PATRICIO AZCÁRATE: *Obras completas de Platón puestas en lengua castellana por primera vez*. Madrid, Medina y Navarro, editores, 1871. Vol. I, pp. 91-110.

[9] FICHTE, J. G.: *Discurso décimocuarto* (apud. *Dictionnaire de Sociologie*, G. JACQUEMET, París, Letousey, t. II, 1935, c. 1041).

siempre aleatoria, sino del espíritu objetivo como suprema forma de su evolución. Posee querer y libertad propia y es la manifestación del espíritu en un grado superior. En él lo individual se concilia con lo universal. Como síntesis del derecho y la moralidad es la más perfetca realización de ambas entidades; es un fin absoluto en sí. Dios real presente en la tierra, la misma voluntad divina. Como fin absoluto en sí, el Estado tiene el supremo derecho de todos y cada uno de los súbditos, individual y familiarmente tomados. En consecuencia, deben los ciudadanos someterse a esta autoridad, sin restricciones, y sacrificarse por ella; el fin supremo y la obligación capital de los individuos consiste en ser buenos miembros de la sociedad. Finalmente, entre los Estados es inevitable la guerra, donde la fuerza sanciona legitimidades en la supervivencia del vencedor.

2) *Sociologismo.*

Extremo contrario a las teorías bosquejadas es el de aquellos que fundan el origen del poder en el hecho sociológico. Según ellos, la autoridad nace y se transforma bajo la acción de fuerzas colectivas, independientes del individuo. Este no cuenta para nada en las corrientes sociales, como encauzador de ellas, toda vez que ni ha contribuído a su origen ni es capaz de modificar su curso en lo más mínimo. Va arrastrado por ese turbión, engrosando el caudal. Sufre una impresión cívica contra la que no puede luchar. Toma diversas modalidades esta teoría de la necesidad social.

Según algunos (Montaigne, Montesquieu), las costumbres de los antepasados y las tradiciones pusieron en marcha ese glaciar arrollador; según otros (Spencer), todo se debe a la evolución histórico-biológica, en la que nos toca vivir una pausa del calidoscopio transformista. Un tercer grupo (Durkhein M. Davy), funda el hecho social en la complejidad que ha ido alcanzando la convivencia humana y en el sentimiento religioso: el clan que se convierte en tribu hace que la autoridad sacerdotal se transforme en cívica. Hay en el fondo una potencia totémica reconocida del tipo sentimental sagrado, cuya autoridad mística difusa se impone a los individuos sin discursión ni consentimiento de ellos. Estos pretenden que los sociólogos sean base imprescindible y esencial a los juristas.

3) *Altruistas y sentimentales.*

Entre los dos extremos descritos hay multitud de teorías que apelan a otros elementos de la sociedad para justificar el poder civil. Las basadas en el bien común, que podríamos llamar altruistas; las que se fundan en diversos sentimientos, y las que reconocen el origen divino, en su justo medio o exagerando el alcance de esta concepción.

Las teorías fundadas en el *altruismo* buscan la legitimidad del poder en el servicio social que asegura, velando por el bien común. Abstrayendo la diferencia de matices que presentan los propugnadores de esta hipótesis, todos convienen en las ideas fundamentales. Partiendo de que la autoridad es el elemento esencial de la sociedad y que, por tanto, debe

haber una, como necesidad social, concluye que aquellos que ejercen la autoridad conforme al bien público la ejercen legítimamente; la legitimidad fluye del hecho mismo de llenar la misión, que incumbe al Estado. La autoridad es el freno necesario al egoísmo natural; se justifica por el deber de cooperar al bien común. Pero estos autores, como se ve, discuten más que el origen del poder el ejercicio del mismo, del cual no tratamos ahora.

Quienes fundan sus teorías en algún *sentimiento*, explican el origen y conservación del poder civil, bien por la utilidad individual o social (escuela pragmática inglesa), bien por la costumbre o los hábitos transmitidos, bien por la gratitud y correspondencia que debemos a la ciudad, de cuyos beneficios y tutela gozamos (Platón aduce este motivo junto con el del consentimiento voluntario, en el párrafo referido más arriba del diálogo de Critón), bien por un respeto confuso e instintivo que brota del *élan vital* hacia la vida comunitaria, como lo ha descrito Bergson [10].

4) *Maquiavelismo.*

De propósito hemos omitido en la enumeración de opiniones justificativas del poder la de Maquiavelo, porque el florentino jamás tuvo en la mente la intención de justificar la autoridad civil. Su política es conscientemente inmoral y se dirige tan sólo a lo pragmático. Su "razón de Estado" en cuantos atropellos cometa *el príncipe*, con tal de retener en sus manos la presa cobrada—el poder—, es el instrumento justificador injustificable de su proceder. Suárez describe en breves frases esta opinión.

"La potestad laica y el derecho civil, de suyo, pretenden primariamente el estado político y su conservación y aumento..., y en orden a este fin se dan las leyes que sean útiles a la república temporal, sea que en ellas haya verdadera honestidad, sea que sólo lleven la apariencia de justicia, llegando aún a disimular aquellas cosas que son injustas. Esta es la doctrina de los políticos de este tiempo, que, principalmente Maquiavelo, se ha esforzado en persuadir a los príncipes seculares, y que sólo se funda en esto: que de otra suerte no puede conservarse la república temporal" [11].

Maquiavelo es el límite de la ruta abierta por el nominalismo.

---

[10] En la presentación que hemos hecho, en los párrafos precedentes, de las teorías sobre el origen del poder, hemos seguido a los siguientes autores: P. HERMIGNIE, Art. *Autorité*, en el *Dictionnaire de Sociologie* (París, librairie Letousey, t. II), cols. 1.037-1.056. JACQUES LECLERCQ: *Leçons de Droit Naturel, II-L'Etat ou La Politique* (Namur Wesmael-Charlier, 1934), pp. 471-481. FRIDERICUS KLIMKE, S. J.: *Institutiones Historiae Philosophiae* (Roma, Gregoriana; Friburgo, Herder, 1923), dos volúmenes. E. BAUDIN: *Morale* (París, Gigord, 1936), pp. 471-481.

[11] *De Leg.*, 3, 13, 2. (Para formarse una idea más cabal de esta política malintencionada, puede consultarse un penetrante estudio de JACQUES MARITAIN: *El fin del maquiavelismo*, artículo que apareció, primero, en la *Review of Politics*, de la Universidad de Notre-Dame, South Bend, Indiana, 1941. Más tarde fué traducido y publicado en la revista *Abside*, Méjico.)

III

Pruebas sobre el origen del poder aducidas por Suárez.

No es una reacción siglo XVI, contra el paganismo que desenterró el Renacimiento, la defensa del origen divino de la autoridad. Ya Jenofonte había dicho que el ascendiente del verdadero jefe es un don del cielo. Los Santos Padres hablaron siempre con respeto (y a veces aun con exageración) de la supremacía del poder civil, derivado del divino. La polémica que surgió en el siglo XVI, y se prolongó hasta el XVIII, fué dentro de la tesis que admitía el origen divino del poder, acerca del alcance de la misma.

Reservando para más adelante el descender a enfocar este punto particular, pasamos a exponer las pruebas que aduce Suárez para establecer el origen divino de la potestad. De esas razones dependerá en gran parte el alcance que pueda tener la aplicación de la teoría al punto concreto.

Moviéndose Suárez en un plano filosófico, atiende a los argumentos que son del dominio de la razón natural. Y primeramente (*De Leg., 3, 3*) comienza por probar que el poder civil no proviene de los hombres; luego hace ver que la naturaleza de esta potestad exige como principio eficiente una potencia más alta que la humana; y, por último, deduce el origen altísimo de la autoridad civil, del modo como se confiere o desciende a la sociedad. Seguiremos aquí también este orden claro y lógico.

1) *No viene de los hombres.*

Ampliando lo dicho al tratar del origen histórico de la sociedad, arguye el Doctor Eximio:

"Antes de que se congreguen los hombres en un cuerpo político, esta potestad no está en cada uno de ellos, ni total, ni parcialmente; más aún ni existe tampoco en la colección rudimentaria (por decirlo así) de hombres o en el agregado de ellos; luego nunca puede provenir inmediatamente de los mismos hombres esta potestad" [12].

Suárez pone otro argumento que refuerza el anterior: no depende de la voluntad humana el constituir la potestad civil sobre la sociedad, como no depende tampoco de ella el suprimirla.

"Porque, como lo decía antes, supuesta la voluntad de los hombres de convenir en una comunidad política, no está en la potestad de ellos el impedir esta jurisdicción; luego es señal de que no proviene próximamente de sus voluntades como de su propia causa eficiente" [13].

Y lo ilustra con un caso paralelo:

---

[12] *De Leg.*, 3, 3, 1.
[13] *De Leg.*, 3, 3, 2.

"Como en el matrimonio colegimos con razón que el varón es cabeza de la mujer, por donación del mismo autor de la naturaleza, y no por voluntad de la esposa, porque aunque ellos contraigan matrimonio por su voluntad, con todo, si lo contraen, no pueden impedir esta superioridad" [14].

"Luego esta potestad viene inmediatamente de Dios, porque de ningún otro procede antes o más inmediatamente" [15].

La voluntariedad con que se acepta o ratifica un contrato no modifica la naturaleza del mismo. La falta de libertad por parte de cualquiera de los contratantes le hará inválido, o a lo menos rescindible; pero no trocará en unilateral lo que de suyo es bilateral, o en temporal lo que por su naturaleza es perpetuo. En la hipótesis de dos que contrajeran matrimonio, bajo la condición libremente aceptada de que sería solo temporal la donación mutua de derechos, tales pretendientes no conseguirían cambiar la esencia del contrato matrimonial, que en esas circunstancias sería sencillamente nulo. El caso de Marconi-O'Brien, que tanta publicidad alcanzó hace diez años, es cabalmente una instancia de nulidad por este defecto.

2) *Viene de Dios.*

Suárez mismo encarece el valor de los argumentos que introduce con el que hemos citado, al afirmar desde luego que

"la opinión común en esta materia parece ser que esta potestad viene dada inmediatamente por Dios en cuanto autor de la naturaleza, de tal suerte que los hombres como que disponen la materia y forman el sujeto capaz de esta potestad, y Dios como que entrega la forma dando esta potestad" [16].

Y en prueba de que es opinión común entre los doctores, cita cuatro autoridades indiscutibles de la materia: al cardenal Cayetano, en su tratado sobre la Potestad del Papa; al jurista y hombre de Estado Diego Covarrubias, que había sido discípulo del doctor Navarro; a Francisco de Vitoria, en la *Relectio de Potestate Civili*, y a Domingo de Soto, en el tratado de *Iustitia*. Y aunque es verdad, como no lo ignoraba Suárez, que en filosofía *autoritas tantum valet quatum probat*, y por lo mismo no queda corto en aducir argumentos probativos, con todo, la buena compañía intelectual da mayor peso a las razones traídas, sobre todo en punto de importancia, donde podemos desbarrar tan fácilmente por el ansia de singularizarnos. Aparte de que el referirnos a otras obras permite ir a consultar los argumentos que allí presentan, si los nuestros parecen débiles o faltos de claridad [17].

---

[14] *De Leg.*, 3, 3, 2.
[15] *De Leg.*, 3, 3, 2.
[16] *De Leg.*, 3, 3, 2.
[17] Las citas que da Suarez de los autores mencionados son las siguientes: CAIETANUS: t. I, Opusc., Tract. 2, de *Potestate Papae*, part. II, cap. X, ad 2 confirmationem. COVARRUBIAS: c. 1. Practic. quaest. VITORIA: *in Relect. propria de hac potestate*. SOTO: libro IV de *Iustitia*, q. 2, a. 1.

Probado que hubo Suárez el hecho de que la potestad no proviene de los hombres, pasa a exponer el argumento que pudiéramos llamar clásico en este punto. Es la prueba que encontramos con más frecuencia en los manuales de filosofía moral. Procede de los actos a la naturaleza de esta potestad y de la naturaleza a ese origen. Son razones de fácil comprensión que podemos, a nuestra vez, proponer y amplificar con soltura. Veamos cómo las presenta Suárez:

"Esta potestad incluye varios actos que parecen exceder la capacidad humana, en cuanto ésta se halla en cada uno de los hombres; luego es señal que no viene de ellos, sino de Dios."

"El primer acto es el castigo de los malhechores aun hasta la muerte; porque siendo Dios el Señor de la vida, parece que sólo El pudo dar este poder." (Y cita Suárez a San Agustín en el libro sobre la naturaleza del bien, cap. XXXII: *Nocentium potestas non est, nisi a Deo.*)

"El segundo acto es constituir en determinada materia el medio de la virtud necesario para la honestidad de la misma" [18].

"En tercer lugar, que con este estado va unido el efecto de obligar en conciencia, lo cual, sobre todo, parece pertenecer a la potestad divina."

"El cuarto es vengar las injurias de los particulares... Luego es señal de que esta potestad es divina, porque de otra suerte hubieran podido los hombres usar otro modo de vengar las injurias, lo cual es contra la justicia natural" [19].

En la *Defensio Fidei*, probando Suárez el origen divino de la autoridad, pone como tercera razón, con la que él afirma que "se declara mayormente" la proposición, los actos primero y cuarto descritos aquí, *per modum unius*:

"de la potestad que tiene el príncipe político para tomar venganza de los malos, aun llegando a privarlos de la vida, si fuese menester; porque esto no hubiera podido hacerse sin una señal de beneplácito divino, ya que sólo Dios es el dueño de la vida del hombre" [20].

Antes de pasar a exponer la tercera serie de razones que trae Suárez para probar el origen divino del poder, vamos a hacer un cotejo interesante. El P. Juan de Salas prueba en su tratado *De legibus* la misma tesis que hemos entresacado del Eximio. Y no sólo aduce las mismas razones, sino aun casi las mismas palabras. Compárense los textos de ambos. Para este efecto reproducimos aquí el párrafo correspondiente de Salas, y en la nota al calce repetimos el de Suárez [21].

---

[18] *De Leg.*, 3, 3, 3.

[19] *De Leg.*, 3, 3, 3.

[20] *Def. Fid.*, 3, 1, 7.

[21] SUÁREZ escribe: "Haec potestas habet plures actus qui videntur excedere humanam facultatem, prout est in singulis hominibus: ergo signum est non esse ab illis sed a Deo. Primus actus est punitio malefactorum-etiam usque ad mortem: nam cum solus Deus sit dominus vitae, solus ipse videtur potuisse dare hanc potestatem: et ideo dixit Augustinus lib. de *Natura Boni*, cap. XXXII: *Nocentium potestas non est, nisi a Deo.* Secundus actus est constituere in materia aliqua medium virtutis necessarium ad honestatem eius. Tertio, cum hoc statu coniunctus est effectus obligandi in concientia... quod maxime videtur pertinere ad divinam potestatem. Quartus est vindicare iniurias singulorum... Ergo signum est potestatem esse divinam, alioqui potuissent homines alium modum vindicandi iniurias usurpare quod est contra naturalem iustitiam" (*De Leg.*, 3, 3, 3).

Salas dice: "Haec potestas habet plures actus, qui videntur excedere humanan facultatem prout est in singulis hominibus: ergo signum est non esse ab ipsis: sed a Deo. Primus actus est punitio malefactorum etiam usque ad mortem: nam cum solus Deus sit Dominus vitae, solus ille videtur posse hanc potestatem dare: unde Agustinus de nat. boni ca. 32 "nocentium potestas non est nisi a Deo", et forte potestas gladii ponitur tanquam signum meri imperii... Secundus est obligare in conscientia: quod maxime videtur pertinere ad divinam potestatem. Tertius est vindicare iniurias singulorum... Ergo haec potestas est divina: alioqui potuissent homines alium modum vindicandi iniurias usurpare: quod falsum est: quia quivis alius modus iniustus est" (*De Leg.*, 116 a E, b A).

Como, por otra parte, la cronología de las obras de ambos juristas [22] no permiten dudar de su independencia mutua, se nos ocurre al punto pensar en un tercer autor que sea la fuente de fraseología que se reproduce en uno y en otro. Confesamos no haber encontrado aún ese autor que tuvo la fortuna de expresar su pensamiento con tal nitidez, que tanto Suárez como Salas se apropiaron sus líneas. Ninguno de los cuatro autores citados por el Eximio (Cayetano, Covarrubias, Vitoria y Soto) trae dicho párrafo, o al menos no en el lugar a que se refiere Suárez.

3) *Como autor de la naturaleza.*

Siendo, por otra parte, claras las razones tomadas de los actos de la potestad, y no pretendiendo hacer un comentario "in politicam Suarezii", pasamos a la serie última de argumentos, que proceden del modo como desciende a la sociedad el supremo poder civil.

Primeramente propone Suárez dos raciocinios de índole más general:

"Todo bien dimana de Dios, como principal autor...; es así que el principado político es bueno y honesto... Luego viene de Dios" [23].

Este es el resumen del argumento que el mismo Suárez había expuesto en el *De Legibus*:

"Porque esta potestad es algo en el cosmos, y bien se considere como física o moral, es algo sencillamente bueno, y de gran estima y necesidad para el convivir de la naturaleza humana; luego necesariamente debe manar de su autor" [24].

La siguiente argumentación la funda en el dicho del filósofo: "*qui dat forman dat ea quae consecuntur ad ipsam*", y simplificando la razón de la conveniencia que hay para la naturaleza humana, viene a probar lo que pareció quedar pendiente en el argumento anterior, a saber, que el "principado político es bueno y honesto".

"porque todas las cosas que son de derecho natural, vienen de Dios como de autor de la naturaleza; pero el principado político es de derecho natural; luego viene de Dios, como autor de la naturaleza" [25].

---

[22] SALAS publicó su trat. *De Legibus* en Lyón, en 1611, y SUÁREZ en Coimbra, en 1612.
[23] *Def. Fid.*, 3, 1, 7.
[24] *De Leg.*, 3, 3, 4.
[25] *Def. Fid.*, 3, 1, 7.

Suárez mismo prueba en seguida cómo el principado político es de derecho natural:

"porque siendo justo y legítimo este principado, no puede menos de ser consentáneo con el derecho natural":

"Y siendo necesario para la conservación de la sociedad humana, cosa que la misma naturaleza humana apetece, también por este título es de derecho natural que exige la tal potestad."

"Así que como Dios, que es autor de la naturaleza, es también autor del derecho natural, de igual manera es autor de este primado y potestad" [26].

Por estos argumentos queda probado que al dar Dios la última determinación, o la esencia que constituye a algo en su ser, para que sea lo que es, la da juntamente las cosas que son complemento de la forma, para que el ser alcance su integridad y perfección natural.

Amplifica Suárez estas mismas razones al explicar el modo cómo da Dios la potestad civil a los hombres, sin hablar todavía del sujeto próximo o remoto de la autoridad, o si le es concedida al gobernante mediata o inmediatamente por Dios, nos mantenemos aún en el plano de lo general.

4) *Es una propiedad de la sociedad.*

Suárez afirma que "da Dios esta potestad al modo de una propiedad que sigue a la naturaleza, del mismo modo que dando la forma da el consectario a la forma". Y lo prueba:

"Porque Dios no da esta potestad por una acción especial, o por concesión distinta de la creación. De lo contrario debería constar de la tal concesión por la revelación, y consta ser esto falso. Y en ese caso la tal potestad no sería natural. Luego se concede como una propiedad que sigue a la naturaleza, a saber, interviniendo el dictamen de la razón natural, que muestra cómo Dios ha provisto suficientemente al género humano y le ha dado consiguientemente la potestad necesaria para su conservación y gobierno conveniente" [27].

Fundándonos en el mismo principio aristotélico, aplicado aquí por Suárez, venimos en conocimiento de los derechos fundamentales del hombre, concedidos por Dios al darle su naturaleza. La esencia del animal racional, cuanto que es principio de operaciones específicamente humanas, exige el derecho a la vida y al matrimonio, el derecho a conocer la verdad, el de disponer de los seres irracionales para su uso, el de encaminarse a su último fin, sin que nadie pueda cerrarle el paso, el de que nadie le impida rendir culto a Dios, por enumerar sólo algunos de los más fundamentales e indiscutibles. De semejante manera, nos consta de estos derechos por nuestra razón natural que considera lo que es el hombre, con todas sus tendencias y determinaciones, impuestas por sus mis-

[26] *Def. Fid.*, 3, 1, 7.
[27] *De Leg.*, 3, 3, 5.

mas facultades así corporales como espirituales. Cuando hacemos uso de esos derechos, o reclamamos su inviolabilidad, no apelamos a ningún acto positivo del Autor de nuestra naturaleza, en el cual nos los haya concedido, sino a la naturaleza misma, con sus exigencias, que muestran su origen y la dotación que entonces recibió.

Describiendo el momento en que resulta la potestad civil en la sociedad, muestra Suárez cómo se concede a los hombres no cómo algo sobreañadido, sino como propiedad resultante del ser constituído.

"Esta potestad no resulta en la naturaleza humana sino hasta que los hombres se congregan en una comunidad perfecta y se unen políticamente."

"Se prueba porque esta potestad no está en cada uno de los hombres tomados por separado, ni en la colección o multitud de ellos, si están como confusamente sin orden ni unión de los miembros para formar un cuerpo" [28].

"Luego antes que darse la tal potestad en los hombres, está el que se constituya el tal cuerpo político, porque, primero, debe darse el sujeto de la potestad, que la potestad misma, al menos según el orden que exige la naturaleza de las cosas. Mas una vez constituído el tal cuerpo, al punto se da en él esta potestad, por fuerza de la razón natural. Luego se entiende bien que se da al modo de propiedad resultando del tal cuerpo místico, ya constituído en su ser, y no de otro modo" [29].

Queda así de manifiesto la naturaleza de esta potestad y su origen por los principios de la misma; así como el alma y sus potencias con las que el hombre es capaz de percibir el contraste concreto entre lo que es y lo que debería ser, y la desproporción en que se funda el ridículo, son anteriores a la risibilidad en el hombre (con prioridad, no temporal, sino de naturaleza), que además supone el cuerpo como sede material expresiva, así también la propiedad que estudiamos supone y se funda en los elementos coordinados en un todo.

En otras palabras, sin constituir la esencia del ser, fluye necesariamente de la misma.

No ignoramos que la definición de propiedad, que acabamos de dar, pueda aplicarse por igual a la propiedad lógica y a la física, al predicable y al predicamento, según se trate de algo en el orden abstractivo o en el de las realidades existentes o posibles. Junto con la risibilidad—ejemplo inevitable que ya bullía en nuestra memoria desde que comenzamos a tratar de la potestad como de propiedad—podríamos citar otros atributos, tales como la infinitud de Dios, y la mortalidad de los vivientes compuestos. En estos casos tenemos un *proprium* lógico, que por lo mismo conviene siempre a toda y a sola esa especie de seres, como la definición de los mismos (*omni, soli et semper*). Por otra parte, podríamos ejemplificar la propiedad física o real, citando el calor respecto al fuego, y la libertad que necesariamente fluye de la naturaleza racional del hombre. Una y otra clase de propiedades convienen—y en esto estriba la fuerza de la ilustración aducida—, en el hecho de suponer constituído el sujeto y de no requerir acción diversa para producirlo, aparte de la eductividad o productividad del mismo ser.

---

[28] *De Leg.*, 3, 3, 6.
[29] *De Leg.*, 3, 3, 6.

Con esta declaración podrán entenderse mejor las dos ilustraciones que nos propone el mismo Suárez para esclarecer el modo cómo se producen las propiedades que resultan como consecuencia de la forma.

"Acerca de lo cual, así como el hombre, por el mismo hecho de ser creado y tener uso de razón, tiene potestad sobre sí mismo y sobre sus facultades y miembros, respecto del uso de unos y de otros, y por esta razón es naturalmente libre, es decir, no es siervo, sino señor de sus acciones; así también el cuerpo político de los hombres, por lo mismo que es producido a su modo, tiene potestad y régimen sobre sí mismo, y, consiguientemente, tiene también potestad sobre sus miembros y dominio peculiar sobre ellos" [30].

Aquí emplea Suárez el ejemplo de la libertad y dominio que tiene el hombre sobre sus facultades y miembros, sin atender, tanto a la causa eficiente primera o segunda, cuanto a la espontaneidad con que fluyen de la naturaleza, especialmente las dichas propiedades. En la segunda ilustración analiza especialmente la acción de la causa del ser, respecto a las propiedades naturales del mismo.

"Y con la misma proporción, así como la libertad le ha sido dada a cada hombre por el autor de la naturaleza, más no sin intervención de la causa próxima, a saber, del padre por quien es producido; así también esta potestad se da a la comunidad de los hombres por el autor de la naturaleza, más no sin intervención de las voluntades y consentimientos de los hombres, que se han congregado para formar la tal comunidad perfecta" [31].

Perfecto paralelismo en uno y otro caso respecto al hecho de requerirse la intervención libre de la voluntad humana para que se constituya el ser. El alcance de dicha intervención lo explica admirablemente Suárez con unas cuantas frases, que vamos a reproducir para ahorrarnos otras exégesis menos seguras.

"Sin embargo, así como en el primer ejemplo es necesaria la voluntad del padre solamente para engendrar más no se requiere una especial voluntad de dar al hijo la libertad, o las otras facultades naturales que en sí no dependen de una voluntad especial del progenitor, sino que se siguen naturalmente; así, en el presente caso, la voluntad de los hombres sólo es necesaria para que integren una comunidad perfecta; mas para que esa comunidad tenga la supradicha potestad, no es necesaria una voluntad especial de los hombres, sino que se sigue de la naturaleza de la cosa y de la providencia del autor de la naturaleza, y en este sentido se dice con rectitud que la confiere El inmediatamente" [32].

Capítulos más adelante, al tratar Suárez del fin que debe pretender el legislador con sus ordenaciones, toca como de paso la cuestión del sujeto de esta potestad, cognoscible por su acto primario, y afirma la misma doctrina que *ex professo* había tratado antes.

"Esta potestad natural de elaborar leyes humanas, no reside en cada uno de los hombres tomados en particular, ni en la multitud de ellos cuando se agregan, sino

[30] *De Leg.*, 3, 3, 6.
[31] *De Leg.*, 3, 3, 6.
[32] *De Leg.*, 3, 3, 6.

que está en la comunidad, en cuanto unida moralmente y ordenada para componer un cuerpo místico, del cual resulta como propiedad suya" [33].

En pasajes como el presente, cuando se toca el punto como al acaso, se pone de manifiesto la consistencia del modo de pensar del autor respecto al problema.

5) *Dos objeciones.*

Completaremos la exposición del pensamiento suareciano, respecto al origen del poder, presentando las dos objeciones que se propone y resuelve el Doctor Eximio al tratar de este asunto. La respuesta al adversario da una nueva luz sobre las razones propuestas al probar nuestra posición, o muestra algún otro asunto conexo con nuestra tesis. Pero vengamos ya a considerar las dudas propuestas.

1.ª *¿No procede la autoridad inmediatamente de los hombres?*

La primera de ellas procede por generalización indebida de la causalidad. Porque después de haber observado que depende del consentimiento humano el formar sociedad perfecta (como causa eficiente o como causa formal de la misma, que eso no se discute por el momento), se atribuye a las voluntades de los ciudadanos el origen de la potestad misma.

"La razón del dudar puede ser que, de lo explicado antes, parece seguirse que esta potestad se deriva de los hombres particulares, a toda la comunidad formada por ellos; porque es el mismo el principio de la tal potestad y el de la comunidad misma en que reside: es así que la misma comunidad se integra por medio del consentimiento y voluntad de los particulares: luego también la potestad dimana de las mismas voluntades. La mayor (del argumento) es clara, porque puesta la comunidad (constituida) se sigue esta potestad; pero el que da la forma, da cuanto se sigue de ella; luego el que es autor próximo de la tal comunidad, parece ser también el autor y colator de su potestad" [34].

La respuesta que da Suárez consiste en hacer ver cómo la suprema potestad política no se halla en los particulares antes de que sean ciudadanos—miembros de la comunidad perfecta—, ni total ni parcialmente. Pero ni aun siquiera en la reunión material (por así decir) de los hombres se halla esta potestad civil en su determinación propia. En otros términos, la autoridad no es un ente integrado por las autoridades personales de los ciudadanos, las cuales son de distinto orden. De lo contrario, se seguiría que los gobernantes de las grandes ciudades tendrían mayor autoridad (por ejemplo, para dar leyes más severas, para ejecutar a los malhechores hasta pulverizarlos, y actos por el estilo), que los de las pequeñas, donde los ciudadanos, por ser pocos, no pudieron levantar un tan alto rascacielos. Abundantísima respuesta da Suárez al objetante

[33] *De Leg.*, 3, 11, 7.
[34] *De Leg.*, 3, 3, 1.

con la serie de argumentos que el mismo funda en el principio aristotélico, que identifica al autor de una esencia determinada y al de las propiedades que siguen a ella. Razones que expusimos largamente en los párrafos precedentes—y que no es menester repetir—, en las cuales señala Suárez con toda claridad los límites de la intervención voluntaria de los ciudadanos, para constituir la sociedad perfecta.

Pongamos otro ejemplo. Es posible que dependa de mi voluntad acercar tres barras hasta que se toquen por sus extremos formando un triángulo; pero que la suma de los tres ángulos formados equivalga a ciento ochenta grados, ni depende de mi consentimiento aprobativo, ni está en mi mano el impedirlo; es un hecho que se sigue necesariamente de la figura geométrica, en cuanto queda ésta constituída.

2.ª *¿Es legítima la autoridad civil?*

La segunda objeción ataca la raíz de todo este asunto: la legitimidad de la potestad civil. Porque ni es justo el que un hombre domine a sus semejantes, ni es un bien la autoridad, ni puede proceder del Sumo Bien. Todos los principados vendrían a ser, en ese caso, tiranías injustas, que Dios no puede querer, sino que a lo más permite, en el sentido de no impedirlas, como permite (en cuanto que no los estorba) por fines altísimos los actos individuales o colectivos de rebelión al Creador por parte de la creatura.

Suárez refiere el error de algunos judíos (y fundándose en el testimonio histórico de San Lucas, en los Hechos de los Apóstoles y en el de Josefo, en sus Antigüedades y en la Guerra Judaica), atribuye a Judas Galileo esta opinión errónea, que sostenía ser injusto y ofensivo a Dios cualquier principado político. La autoridad de los gobernantes humanos es, por una parte, un desacato al señorío de Dios, y por otra, una violación de la libertad que el Creador concedió a los hombres [35].

Como no consta con certeza cuál haya sido el alcance de la opinión del tal Judas Galileo, si comprendía su condenación de los principados sólo a aquéllos que se habían constituído sobre los hebreos o a todos los del mundo en general, Suárez conjetura cuáles pudieran haber sido las razones que le hubieran movido a defender lo uno y lo otro.

"Porque pudo creer especialmente de los judíos que no pudieron (justamente) ser reducidos a sujeción por emperadores gentiles o ser obligados a pagar tributo a ellos..., porque ese pueblo había sido aceptado bajo un régimen peculiar de Dios" [36].

"Mas si el tal Judas se refirió absolutamente a todos los hombres y príncipes humanos, se pudo fundar, tal vez, en la dignidad natural del hombre. Porque el hombre fué hecho a imagen de Dios, independiente respecto a las demás creaturas, y súbdito de sólo Dios, y por esto no parece ser que pueda ser sometido justamente a la sujeción o a la servidumbre de ningún hombre. Luego no puede un hombre ser

[35] Cf. *Def. Fid.*, 3, 1, 1.
[36] *Def. Fid.*, 3, 1, 2.

compelido con justicia a que reconozca a otro como príncipe y señor temporal; y de allí se sigue que el principado político, que usurpa este dominio, ni es legítimo ni viene de Dios" [37].

Suárez responde a la dificultad propuesta mostrando cómo por una parte es connatural al hombre alguna suerte de sujeción, y cómo, por otra parte los principados humanos de ninguna manera van contra el dominio soberano y omnímodo que tiene el Señor sobre sus creaturas. Abreviaremos las razones que da el autor de la *Defensio Fidei*, a fin de nos alargamos demasiado, encareciendo la consulta del texto íntegro a quien no quiera privarse de la nítida exposición que hace Suárez de este punto.

Es verdad que el hombre fué creado libre, más no sin capacidad y aptitud para poderse someter a otro hombre por causa justa y razonable (como ya quedó declarado antes). Más aún, alguna sujeción le es natural, bien la que se funda en el modo de ser engendrado, por el que el hombre nace sujeto a sus padres, bien la que tiene su origen en un contrato, como es la sujeción de la mujer al marido. De igual manera, supuesta la sociedad civil, la sujeción de los miembros a la suprema potestad pública, es natural, como conforme con la recta razón natural y necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana. De donde se sigue que ni repugna a la condición libre del hombre la tal sujeción, ni redunda en injuria de Dios, quien es el Señor de un modo totalmente diverso e infinitamente superior. Porque el ser rey, legislador y señor se afirman del hombre, "como de ministro de Dios, sólo por cierta participación; más a sólo Dios le convienen por esencia y principalmente [38].

Y por lo que toca al reparo que ponía el judío, para no sujetarse a potestades paganas, debido a la elevación política otorgada por Dios a su pueblo, *dato et non concesso*, que tuviesen el tal privilegio, esa donación argüiría únicamente contra la legitimidad de una dominación gentílica sobre ellos, más no contra la soberanía humana como tal, ya que aun los hebreos fueron gobernados por reyes legítimos [39].

En esta objeción que con Suárez acabamos de tratar, se ha vuelto a

---

[37] *Def. Fid.*, 3, 1, 2.

Notemos que la acepción que da Suárez al verbo *usurpare* en este y otros pasajes (v. gr. "privata persona, occidens principem suum (tyranuum) illo titulo, usurpat iurisdictionem et potestatem quam non habet". *Def. Fid.*, 6, 4, 4; "per tyranidem dominium aliquod, vel iurisdictionem, vel magistratum usurpare". *Def. Fid.*, 6, 4, 8) no es un barbarismo por influjo del castellano, como a primera vista pudiera pensarse. En efecto, FORCELLINI trae como octava acepción de este verbo: "vindicare contra ius", y lo confirma con tres ejemplos: uno de Suetonio, "civitatem Romanam usurpantes securi percussit" (Claud., 25); otro de Ulpiano: "Quisquis illicitum collegium usuparverit, ea poena tenetur..." (Digestorum, 47, 22, 2), y el tercero de los emperadores Diocleciano y Maximiano: "Totius loci dominium usurpare" (Cod., 8, 10, 5). A pesar de ser la última acepción, no es ciertamente la más remota del origen etimológico, ya que, según el mismo Forcellini, este verbo parece venir de *usu* y *rapio* por vía de síncope. (Cf. FORCELLINI, Egidio. *Lexicon latinum*, parte primera, vol. VI, p. 433. (Prati, Aldina, 1875.)

[38] *Def. Fid.*, 3, 1, 8.

[39] *Def. Fid.*, 3, 1, 8.

presentar el eterno problema de la legitimidad de una subordinación efectiva, entre un individuo y otro, un individuo y la sociedad, una sociedad y otra. Y aunque no es nuestro propósito resolver aquí estos problemas, dada la índole del estudio, queremos, con todo, recordar brevemente la solución católica que podría considerarse como una ampliación de la doctrina explicada por Suárez y demás filósofos del derecho natural auténtico.

En un orden perfecto no hay sumisión ni independencia completas, sino armonías entre ambas tendencias y necesidades. A nadie se le puede sujetar hasta el grado de hacerle abandonar su fin último. Y, por otra parte, nadie puede negarse, en ciertas circunstancias, a ayudar a su prójimo, sobre todo en las exigencias de la vida social, y para su conservación, ya que es un medio indispensable para la perfección integral de cada uno. Siendo una verdad que ninguna sociedad puede lícitamente absorber la vida entera de sus miembros, ya que es medio y no fin; y como ninguna puede bastar a proporcionar el conjunto de bienes sociales indispensables, se sigue de aquí que toda sociedad, incluyendo la civil, debe respetar la legítima independencia de los individuos y de los grupos compatible con el bien común y favorable a él, de modo que cada uno pueda atender mejor a su fin dentro del respeto al orden general [40].

Base firme y segura es esta que ha asentado Suárez—y que nosotros hemos expuesto con largueza—afirmando que la potestad viene inmediatamente de Dios, probándolo en seguida con multitud de razones, acomodadas a diversos ingenios y apropiadas para obviar las dificultades que podían presentarse, como el mismo Doctor Eximio lo demostró luego, resolviendo las dudas que habían surgido. Esta concepción teocéntrica es la que distingue radicalmente las doctrinas de Suárez, Belarmino y demás teólogos, filósofos y juristas católicos del siglo XVI, de las concepciones naturalistas, antropocéntricas y literarias. La posición de Suárez sólo puede ser tachada de rusonianismo (permítasenos el uso de este calificativo anacrónico) por quienes sufren de una miopía intelectual tan extrema que sólo les permite ver afirmaciones aisladas, y toman la tesis del Eximio contra las ambiciones absolutistas de Jacobo I como algo independiente y no sólo desvinculado de los principios, pero aun opuesto a lo que el mismo autor había establecido con lujo de argumentos e ilustraciones.

En la polémica con Jacobo I trata Suárez un punto particular, dentro de la órbita general señalada y admitida. Al discutir *cómo* comunica Dios a los gobernantes de la ciudad terrena el poder de mandar en su nombre y de representar su autoridad entre los mortales y al investigar cuál sea el *sujeto inmediato* de la autoridad que el mismo Señor ha conferido a la sociedad política para que el cuerpo social sea gobernado conforme a las exigencias del bien común temporal, no sólo se supone el origen divino

---

[40] Para una más cabal exposición de este problema, cf. "Dictionnaire de Sociologie", Autorité, t. 2, cols. 1.056-1.060.

del poder, sino que vuelve a entrar a cada paso, aunque *in oblicuo*, esta afirmación y presupuesto.

En el proemio al tratado *De Legibus* había afirmado Suárez que

"como toda paternidad se deriva de Dios, así también todo legislador (recibe de El su investidura), y en El ha de refundirse en última instancia la autoridad de todas las leyes" [41].

El regio contrincante de Suárez y Belarmino exagera esta concepción hacia el absolutismo, y pretende que no sólo la soberanía, sino el soberano mismo, en cuanto tal, viene inmediatamente de Dios. Y precisamente contra estas exageraciones se dirige Suárez poniendo el cinturón de la verdadera doctrina en torno a las poco modestas pretensiones reales. Al argüir contra Jacobo I se ve obligado, en virtud de la polémica, a tomar la posición que el ambicioso rey había establecido. La afirmación fundamental del inglés había sido: "regem non a populo, sed immediate a Deo", a la cual responde Suárez: "regem non esse immediate a Deo, sed ab homine."

Hablando de la actitud de Belarmino, que es la adoptada por Suárez, dice éste:

"El serenísimo rey no sólo opina de un modo nuevo y singular, sino que aún se deja llevar con acritud contra el cardenal Belarmino por haber afirmado (éste) *que a los reyes no les ha sido concedida la autoridad inmediatamente por Dios, lo mismo que a los Pontífices.* De donde afirma el mismo rey, que el monarca tiene su potestad inmediatamente, no del pueblo, sino de Dios" [42].

Se trata de ver qué opinión afirma y prueba Suárez respecto al modo cómo Dios confiere la potestad a los gobernantes, si inmediatamente por sí, una vez llenado el requisito de la voluntaria aceptación por parte del pueblo, o sólo mediante la comunidad, a la cual le ha sido conferida la autoridad inmediatamente.

Suárez mismo enfoca la cuestión distinguiendo los sentidos en que puede decirse "que Dios es la causa inmediata y el autor de alguna potestad" [43].

Para esto se requiere, ante todo, que "sólo Dios por su voluntad sea la causa próxima y donante por sí misma de la tal potestad, y de este modo habíamos al presente, ya que de otra suerte la disputa sería frívola e inútil" [44],

"Porque no basta que Dios dé la potestad, como causa primera y universal... Ya que no hay poder alguno que de este modo no venga de Dios, como la causa primera, y por lo mismo inmediatamente en este género: y aún así la potestad dada inmediatamente por los hombres, por el rey o el Pontífice, se da también por Dios, como causa primera que influye inmediatamente en aquel efecto, y en el acto de la voluntad creada, por medio de la cual se da próximamente" [45].

---

[41] *De Leg.*, Proemium, tercer párrafo.
[42] *Def. Fid.*, 3, 2, 1. *Def. Fid.*, proemium al lib. III.
[43] *Def. Fid.*, 3, 2, 2.
[44] *Def. Fid.*, 3, 2, 2.
[45] *Def. Fid.*, 3, 2, 2.

"En este caso, la potestad conferida "no se dice que viene simplemente de Dios, sino sólo en cierto sentido, porque próximamente es dada por el hombre y depende de él" [46].

Distingue en seguida Suárez dos modos "con que Dios puede y suele conferir una potestad inmediatamente, es decir, por sola su potencia y voluntad" [47].

Uno de estos modos es el que hemos citado tantas veces, cuando Dios da la potestad como algo propio de la naturaleza de una cosa, necesariamente unido a ella; y la acción creativa de Dios, inmediata respecto al sujeto de esa propiedad, será también del mismo orden respecto a este complemento natural. Ilustra Suárez el principio, en esta ocasión, con lo que ocurre en las facultades físicas:

"porque creando Dios el alma, le da inmediatamente el entendimiento y la voluntad, porque aunque estas potencias fluyan naturalmente de la misma alma, sin embargo, porque sólo Dios crea el alma inmediatamente, se dice que El sólo confiere inmediatamente las potencias que siguen al alma" [48].

"De otro modo da Dios una potestad inmediatamente por sí mismo (digámoslo así) y por peculiar donación, no como algo necesariamente conectado con la creación de una cosa, sino como sobreañadida voluntariamente por Dios a alguna persona o naturaleza. Podemos usar ejemplos de esto, medio físicos y morales; en efecto, la potestad próxima de hacer milagros parece física, y, sin embargo, la confiere inmediatamente Dios a quien quiere, por designio de su voluntad, y no por compromiso alguno. De semejante manera, la potestad de jurisdicción dada, por ejemplo, a Pedro, fué una facultad moral, y con todo, la confirió Dios inmediatamente, directamente y por sí" (no por otro) [49].

Apunta Suárez la razón de esta diversidad, que radica, por una parte, en que las potestades son de distinto orden, y por otra, Dios puede actuar sobre las creaturas de un modo connatural, preternatural o sobrenatural, según le plazca [50].

Encuadrada en estos distingos necesarios, se aclara la posición de Suárez ante el problema del origen de la potestad civil. Queda en pie lo establecido sobre la fuente de toda soberanía y se recháza el absolutismo real, que pretendía hacer un diosecillo de cada soberano, o al menos, un vicario de Dios Padre en la tierra.

Suárez puntualiza más su posición después de distinguir entre la potestad en cuanto se da o puede darse "en todo el cuerpo político de la comunidad o ciudad humana", y la misma autoridad depositada en estos o aquellos miembros de la comunidad perfecta, o sea la cuestión del sujeto de la potestad; advierte que tampoco se ha de identificar el problema que estudiamos con el de la conveniencia de tal o cual régimen gubernativo, así en abstracto como en concreto, respecto a la comunidad perfecta. Tras de lo cual, enunció su tesis:

---

46 *Def. Fid.*, 3, 2, 2.
47 *Def. Fid.*, 3, 2, 3.
48 *Def. Fid.*, 3, 2, 3.
49 *Def. Fid.*, 3, 2, 3.
50 *Def. Fid.*, 3, 2, 3.

"Puede establecerse que el principado político viene inmediatamente de Dios, y, sin embargo, ha sido encomendado a los reyes y los supremos senados, no por Dios inmediatamente, sino por los hombres" [51].

Este es el golpe de gracia contra el absolutismo, en la conjugación armónica de los diversos factores que concurren a la investidura del gobernante. Es verdad que la potestad viene de Dios, pero ni es Dios mismo, para ser ilimitada, ni deifica a quien la recibe. Es una realidad proporcionada a los fines de la vida humana social. Con lo cual quedan hermanados los designios del Creador con las necesidades humanas, y, por otra parte, se pone de manifiesto la facultad de Jacobo I y demás absolutistas, hombres providenciales, intangibles, quienes al exagerar la teoría del derecho divino de los reyes pretendían encumbrarse a una inviolabilidad inaccesible por la divinación de sí mismos y de su gobierno. Llegaron a presumir estos infatuados monarcas que no hay norma objetiva que rija sus actos gubernativos. Porque si desempeñan su cargo con justicia y equidad, manifiestan la providencia y orden divinos, y si gobiernan mal, exhiben con sus actos otros atributos también divinos, como la venganza. Igualmente arrogante y falso es el otro principio con que enunciaron su ansia de dominio cuando dijeron que "el príncipe no tiene su corona sino de Dios y de su espada", prescindiendo del origen temporal.

Haciendo algo de historia, nos recuerda Suárez que el instaurador y adalid de tales errores fué Marsilio de Menandrino, comúnmente conocido por el lugar de su naturaleza con el nombre de Marsilio de Padua, o se le nombra sencillamente el Patavino (1270-1343). Este médico y teólogo, autor del *Defensor Pacis* y del *Defensor Minor* (resumen de aquél), propugnó los mismos errores que siglos más tarde sostuvo Enrique VIII y luego Jacobo I:

"A quienes Dios puso en el más alto grado de dignidad, como a vicarios suyos, y como a legados los colocó en un solio para dictar juicios" (como se lee en la página segunda del prefacio Jacobino). Y más claramente se expresa más adelante el sucesor de Isabel, la calvínica: "Porque no me creeré inferior al Pontífice absolutamente en nada" (página quinta del prefacio).

El fundamento de este error lo resume el Doctor Eximio tomándolo de la respuesta dada por el cardenal Belarmino a Barclay:

"Así que el compendio de todos los errores adversos es que los reyes cristianos tienen la suma potestad en las cosas temporales; y repugna que sea suprema, y que esté sometida a otro, directa o indirectamente" [52].

Suárez explicará también cómo se hace la transmisión del poder civil, del seno de la comunidad perfecta, a manos del gobernante. Con qué limitaciones y condiciones. Allí hablará también de los títulos legíti-

---

[51] "Statui potest quomodo principatus politicus sit inmediate a Deo et nihilominus regibus et senatibus supremis non a Deo inmediate, sed ab hominibus commendatus sit" (*Def. Fid.*, 3, 2, 4).

[52] *Def. Fid.*, 3, 21, 4. Para un breve sumario completo de las teorías erróneas del Patavino, Cf. CAPPELLO, F., S. J.: *Summa Iuris Publici Ecclesiasticci*, 2.ª edición (Roma, Gregoriana, 1928), pp. 164-166.

mos de la autoridad, o sea de esos resguardos del derecho, que se exhiben como comprobantes del contenido jurídicosocial que allí se encierra. Esos signos manifestativos declararán mejor la naturaleza de esta potestad y su limpieza de origen. Semejante prueba se da con los títulos de propiedad. Advertimos, por último, que no se ha de confundir la potestad con su título, ni la colación de la una o del otro con la cosa conferida [53].

El problema podría agudizarse todavía más en esta forma. La sociedad civil que constituye un gobernante para que la rija, ¿es sólo ocasión o mero requisito para que Dios confiera la potestad directa e inmediatamente a dicha persona?; o ¿es verdadera causa de la autoridad en el gobernante constituído por ella? Ahora bien; en caso de que sea un principio cuya acción realmente influya en el ser determinado de ese efecto, ¿es causa total o parcial del mismo? Y si quisiéramos extremar, preguntaríamos de nuevo: ¿Es que el pueblo confiere al gobernante lo que es la esencia de la misma autoridad el poder obligar a los súbditos en conciencia? Esa autoridad que el pueblo deposita en el Estado, ¿es numéricamente la misma que recibió de Dios junto con el ser, es decir, junto con su ser organizado? Evidentemente es metafórico el lenguaje que usamos, como no puede menos de ser, tratando de seres inmateriales. Suárez también se va estrechando por las mismas limitaciones de los vocablos.

Para expresar con más claridad nuestro pensamiento, permítasenos usar una comparación material que, por lo mismo, tiene que ser burda, pero que pondrá el problema más a nuestro alcance. Imaginando la autoridad como una descarga eléctrica que desciende de Dios a los hombres (como para los poetas del Lacio los castigos bajaban a los mortales como rayos que lanzaba Júpiter), preguntamos: La cantidad de poder que tiene en sus manos el jefe del Estado, ¿le ha venido directamente de Dios, sin pasar por las manos del pueblo?; o ¿se la ha dado el pueblo, quien la había recibido de Dios como un depósito?; o ¿es una parte de la energía que posee la comunidad perfecta, quien la cede, limitándola por medio de un contrato?; o, finalmente, ¿ha sido engendrada de nuevo en el gobernante derivándose así de la fuerza nativa de la comunidad organizada?

Suárez contestó a muchas de estas preguntas, dejando otras sin resolver, porque ni en el *De Legibus* ni en la *Defensio Fidei* pretendió escribir una teoría completa del Estado.

Esperamos que con estas aclaraciones nadie irá a buscar en Suárez la solución de problemas que ni consideró de propósito, ni trató detenidamente; tales serían, por ejemplo, la defensa o condenación de un régimen gubernativo concreto, o si la monarquía o la democracia protege mejor los derechos divinos y humanos de la sociedad moderna. Máxime en el mundo político de nuestros días, tan lleno de mixturas y, sobre todo, tan plagado de fraudes y engaños. Mucho menos se irá a buscar en Suárez la defensa de la teocracia o la democracia, haciendo sinónimos estos términos, respectivamente, de teísmo y ateísmo.

---

[53] Cf. Una buena explicación acerca de la naturaelza del título y sus funciones en la obra alabada del P. ELORDUY: *La idea del imperio...*, pp. 418-9.

Cerremos estas páginas diciendo dos palabras sobre la importancia práctica del problema. Aunque no falten quienes opinan, con Vareilles Sommière [54] "que es una cuestión sutil desprovista de todo interés real" "Una pura curiosidad intelectual, casi una querella de palabras." Con todo, nos parece más objetiva la apreciación que de la misma da el abate Leclercq: 'En realidad, lo contrario nos parece más exacto. La cuestión tiene poca importancia teórica y una definida importancia práctica. Es una de estas cuestiones de principios que actúan sobre el sentimiento. Afirmar la colación inmediata del poder al príncipe es realzar el prestigio de los gobernantes; afirmar que Dios no confiere la potestad, si no por intermediación del pueblo, es afirmar, al menos desde un cierto punto de vista, la subordinación de los gobernantes al pueblo, e insistir en las limitaciones del poder de ellos... Si los escolásticos deseaban que el poder no viniese a los soberanos sino por medio del pueblo, si, al contrario, los modernos (tratadistas políticos) prefieren que les venga directamente, es porque los primeros estaban preocupados con refrenar el absolutismo regio y los segundos con refrenar los caprichos populares"[55].

Aparte de esta razón psicológica y de la que dimos al principio citando al P. Ivo de la Briere, nos parece encontrar otras causas del interés que siempre tendrá esta cuestión que tratamos. La filosofía es interesante de suyo, mientras no degenere en un bizantinismo semejante al gerundianismo de los oradores decadentes e ingeniosos, y se conserve inmune del virus nominalista en sus variadas formas. Ahora bien, los problemas filosóficos que más suelen cautivar las inteligencias, son los que se ligan más directamente con la persona humana, y con el misterio de su actividad libre. La cooperación del hombre con sus semejantes y el modo cómo concurre la causa primera en los actos libres de la creatura, son problemas que siempre llamarán nuestra atención y avivarán en nosotros el deseo de estudiarlos.

Lo mismo ocurre con los magnos efectos que resultan de esa actividad específicamente humana, tales como la formación de la ciudad y el orientarse el género humano a su verdadero fin último. Por esa razón, al estudiar en Suárez el origen del poder—visto el problema en su integra complejidad, como hemos procurado irlo presentando desde nuestras pri-

---

[54] Apud. LECLERCQ, J.: *Leçons de Droit Naturel*. II L'Etat, p. 167. Aunque el citodo jurista belga. al referirse a de Vareilles Sommière, incluye en la misma opinión —por testimonio de este autor—a Balmes; una lectura integral de los cinco capitulos que dedicó a esta cuestión el filósofo y polígrafo catalán (*El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, caps. 48-52), persuaden de que Balmes, si daba importancia a la cuestión del origen del poder civil, con tal de que se propusiese correctamente, conforme a la mente y método de los escolásticos que se ocuparon de ella. Oigamos alguna de sus afirmaciones en este sentido: "Y ante todo, observaré que los teólogos católicos procedían en este punto con una sagacidad y previsión admirables; y que tan lejos estoy de opinar que en la cuestión, tal como entonces se proponía, no se envolviese más que una sutileza, que, al contrario, soy de parecer que se ocultaba aquí uno de los puntos más graves del derecho público" (O. cit., ed. cit., pp. 285-286). (Cf. etiam el párrafo en que explica estas afirmaciones, id. ibid., pp. 291-292, donde hace ver en qué sentido tiene importancia este problema, y en qué sentido carece de ella.

[55] LECLERCQ, J.: *Leçons de Droit Naturel*, II L'etat, p. 167.

meras páginas en el presente estudio—, se pone uno en contacto con esas realidades profundas y misteriosas, tan humanas y tan prontas a levantar el vuelo hacia la esfera de lo inmutable. Esa impresión del respeto que merece la persona libre y soberana, como el mismo Dios parece reconocerlo al no usar con ella de violencia alguna, y a la vez el hecho realísimo de la dependencia que tiene el hombre respecto de su Legislador Supremo, son los dos ejes en que se funda la recta doctrina de la constitución del Estado.

Juzgamos ser de mayor provecho para la reconstrucción de la ciudad terrena—que todos anhelamos—, el recordar los principios que tienen garantía de perennidad, como las esencias en que se fundan; que no en lanzar una serie de fáciles anatemas contra las tiranías estatales que ciertamente destruyen el orden cívico.

II. Sujeto de la autoridad.

Aunque el poder político—acabamos de verlo—, en sí considerado, viene inmediatamente de Dios, con todo, a juzgar por la conducta normal y ordinaria de Dios en el gobierno del mundo, El no ha puesto en su lugartenencia a ningún hombre o grupos de hombres en particular, mediante acción directa, clara y visible. Y como, por otra parte, la naturaleza tampoco ha dotado a quienes han de ser príncipes o gobernantes con superioridad nativa sobre el resto de los mortales, ni hay emperador o Pontífice que, teniendo bajo su dominio temporal la universalidad de todo el orbe, pueda repartir investiduras a su talante; se sigue de aquí que es el mismo cuerpo social quien deberá considerarse como investido de una manera inmediata de la autoridad venida de Dios, para reglamentar el ejercicio de ese poder supremo. A la comunidad perfecta corresponde, por tanto, instituir un gobierno político que responda a las exigencias razonables del cuerpo social entero. De aquí resulta que, en todos los casos en que la colectividad organizada no conserve el régimen democrático puro, por el cual se rige a sí misma, el pueblo verifica una transmisión del poder al gobernante, sea este un rey, o audiencia, presidente o senado. De esta suerte el rector de la comunidad queda investido del poder, en virtud del consentimiento del pueblo, que es un verdadero pacto, por el cual la comunidad perfecta alienta en manos del gobernante el poder recibido de Dios. Por esta entrega y aceptación, la potestad se limita en concreto, así en el príncipe, quien se compromete a ejercer la autoridad, conforme al bien común temporal, y dentro de los límites prescritos por la ley divina y por la constitución particular de cada estado; como en el pueblo, quien no puede recobrar el derecho alienado y transmitido, fuera de los casos en que el contrato se disuelva por violación de una de sus cláusulas resolutivas, o por legítima exigencia del derecho natural.

En la exposición y prueba de esta teoría que acabamos de esbozar, realiza el Eximio la conciliación más armónica que pueda darse entre el

derecho divino natural del poder político y el carácter humano de su determinación concreta.

Repitamos el enunciado de la proposición, conforme lo expresa el autor de la *Defensio Fidei*, al final de sus pruebas, ya que, según la sana dialéctica, debe coincidir la tesis y la conclusión del argumento probativo.

"Ningún rey o monarca (por regla general) tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humanas" [1].

Esto que Jacobo I ha llamado por burla "egregio axioma teológico" es un principio firme y aceptado, y además

"correctamente entendido, es verdaderísimo y mayormente necesario para entender los fines y las limitaciones de la potestad civil" [2].

Tal vez por no usar de ironía contra su regio adversario, no contestó Suárez a propósito del "axioma teológico", mostrando que no era ni lo uno ni lo otro, ya que se demuestra y, por cierto, con razones naturales.

En apoyo de la aceptación que tiene entre los doctores esta opinión y porque no se fuera a tener el dicho por una novelería carente de tradición en la escuela, o forjada con el oportunismo sólo para contradecir las pretensiones absolutistas de Jacobo I, aduce Suárez una serie de autores, que sostuvieron antes que él la misma doctrina allí propuesta. Con lo cual, aparte de precisar su pensamiento, que debe estar de acuerdo con las exposiciones de estos autores, confiesa modestamente el profesor de Coimbra no ser un *pioner* en esta incursión por los campos de la filosofía del derecho político. Cita allí nominalmente, dando la referencia bibliográfica respectiva, a los Cardenales Cayetano y Belarmino, a Alfonso de Castro y Juan Driedo—el catedrático de Lovaina—, a Francisco de Vitoria y a Domingo Soto, al P. Molina y a los jurisperitos Martín de Azpilcueta, el célebre doctor navarro, y al discípulo de éste, Diego de Covarrubias. De Santo Tomás da Suárez tres referencias bibliográficas (1, 2, q. 90, a. 3; q. 97, a. 3; y más claramente a 2, 2, q. 110; a. 10); en que insinúa la misma opinión [3].

Dejando el estudio detallado de los testimonios de estos autores para otra ocasión, esbocemos de antemano los puntos de nuestro estudio.

Cuatro marcas podemos colocar, que dividan de algún modo las etapas de la jornada:

1) La autoridad por derecho nativo es concedida por Dios inmediatamente a la comunidad; a ninguna persona, física o moral distinta de ella, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, ni por naturaleza ni por donación graciosa;

2) sino que al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo;

3) quien la concede por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; y

4) al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su

[1] *Def. Fid.*, 3, 2, 10.
[2] *Def. Fid.*, 3, 2, 10.
[3] Cf. *Def. Fid.*, 3, 2, 10.

antojo; como por parte del pueblo que la confiere, y no puede reasumirla a su capricho.

En estos cuatro pasos se comprende todo el pensamiento suareciano respecto a la potestad en el gobernante, materia de nuestro estudio.

1) La potestad política es concedida por Dios inmediatamente a la comunidad; a nadie le viene la potestad directa e inmediatamente de Dios.

Y comenzando por lo primero, Suárez lo afirma como conclusión de los principios establecidos, atendiendo al modo cómo Dios concede la potestad civil a los hombres; a saber, como algo que natural y necesariamente fluye de la comunidad perfecta, en cuanto se constituye en su ser. Descarta en seguida la hipótesis del patriarcado, en que la naturaleza ha puesto la potestad civil en manos del jefe de familia, y la de una elección divina, positiva y gratuita, semejante a la de algunos reyes del pueblo de Israel, la de Matías para el apostolado, o a la del Sumo Pontífice en la Iglesia Católica Romana.

Mas porque no se crea que se comete círculo vicioso, o se deja de probar lo que está a discusión, advertimos que son expresiones equivalentes las positivas que afirmen ser la comunidad perfecta el único sujeto que ha recibido inmediatamente de Dios la potestad suprema, y las exclusivo-negativas que muestran el hecho de que los poderes civiles no han sido puestos en manos de un hombre o de un grupo determinado, previniendo toda acción voluntaria de la comunidad perfecta y que se somete a ese gobierno. Como expresa el mismo Doctor Eximio, "y por tanto, si esa potestad no está en alguna persona determinadamente, es necesario que exista en toda la comunidad" [4].

Hecha esta aclaración, que orienta y valoriza las pruebas que da Suárez, pasemos a éstas.

a) Es concedida a la comunidad.

Si Dios da este poder como propiedad perfectiva del sujeto, sin requerirse acción ulterior del donante, aparte de la creativa, ya se ve cuál ha de ser el término *ad quem primario* y nativo de la tal donación.

"La potestad regia viene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza, como lo dijimos. Más porque esto no es por especial revelación o donación, sino por cierta natural consecuencia, que muestra la razón natural; por lo mismo inmediatamente se da por Dios sólo a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien; este sujeto es el pueblo mismo, y no alguna persona de entre él" [5].

En el *De Legibus*, tocando el punto *per transennam*, había explicado Suárez que esta potestad "se dice divina (por concederse), como un don sobrenatural, y no por especial concesión" [6].

[4] *De Leg.*, 3, 2, 4.
[5] *Def. Fid.*, 3, 3, 12.
[6] *De Leg.*, 3, 24, 3.

Y en el tratado *De opere sex dierum* repite el Eximio la misma doctrina en los siguientes términos:

"Aunque la potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda comunidad desde el momento en que se congrega para formar un cuerpo social, sin embargo no le corresponde a una persona determinada, sino que le toca de suyo a la comunidad el establecer el régimen (gubernativo) y aplicar la potestad a una persona determinada" [7].

En las líneas que acabamos de citar anticipa Suárez un argumento muy fecundo, que más tarde amplificará con abundancia: la indeterminación en que ha dejado Dios aun la forma de gobierno por la que se ha de regir la ciudad temporal. En otra parte vuelve a enunciar lo mismo.

"El modo del régimen temporal no ha sido definido o preceptuado por Dios, sino dejado a la disposición de los hombres" [8].

Razón que procede *a fortiori* en cuanto a negar que por ley ordinaria sea elegida o impuesta directamente por Dios la persona o gobernantes que han de tener la potestad suprema sobre la comunidad perfecta. De lo contrario, no podría el pueblo convertir en presidente, caudillo o primer ministro a quien Dios constituyó rey, como no puede cambiar en poligámico el régimen establecido por Dios en la sociedad conyugal.

Suárez nos ofrece otro ejemplo en el contexto inmediato de las palabras que hemos transcrito aquí arriba. Contrapone este régimen temporal, tornadizo y definible por la comunidad misma, al régimen espiritual, jerárquico, definido por Cristo Nuestro Señor, e inmutable respecto a cualquier poder creado. Mas porque esta comparación penetra por uno de sus términos en la esfera de lo revelado y se pone así fuera del alcance de la filosofía, la dejamos sin más elaboraciones. Tomamos sólo como asertos las diferencias que señala Suárez entre la dignidad regia y la pontificia, así por su origen como por su estructuración y modo de transmitirse la potestad a la persona física.

Tomemos otro ejemplo de esa serie de contraposiciones:

"Mas la potestad civil, por ser y naturaleza, está en la misma comunidad" [9].

b) Por naturaleza nunca a persona alguna particular.

Esta es la consecuencia necesaria que se desprende de su doctrina acerca del origen de la sociedad civil y de su organización bajo una autoridad. Así que, atendiendo sólo a la esencia misma de estas entidades, no hay título válido para que una persona en particular, fundándose solamente en su derecho natural, pueda reclamar para sí este supremo poder gubernativo. De donde se sigue que el jefe del Estado adquiere semejante preeminencia "por derecho divino positivo o por derecho humano" [10].

---

[7] *De. op. sex dierum*, 5, 7, 13.
[8] *Def. Fid.*, 3, 3, 13.
[9] *Def. Fid.*, 3, 3, 13. Cf. lo mismo en *Def. Fid.*, 3, 6, 17. *De Leg.*, 3, 4, 2; 4, 3, 6.
[10] *Def. Fid.*, 3, 5, 11. Cf. todo el párrafo.

"En efecto..., por derecho natural inmediato, sólo la comunidad humana perfecta, y congregada políticamente para formar el cuerpo de una república, tiene la suprema jurisdicción temporal sobre sí misma... Hay tantas jurisdicciones tempora es supremas cuantas son las comunidades políticas (independientes), que no son miembros de un reino o de una república civil" [11].

Por donde se ve que en las sociedades ocurre lo mismo que en los miembros de ellas, y ninguna comunidad puede arrogarse el derecho de gobernar a otras, fundándose para esto en sus dotes naturales ó en una prioridad jurídica sobre las demás.

Explana Suárez esto mismo inspirándose en los comentarios que hicieron algunos Santos Padres (Ambrosio, Agustín, Gregorio) sobre la libertad que tiene un hombre respecto a otro hombre, y aplicando esto a la sociedad.

"Porque lo que ellos (los Padres citados) dicen acerca de la libertad de cada hombre, y de la servidumbre a ella opuesta, con la misma razón y verdad se realiza en la persona ficticia, o mezclada, de una comunidad o ciudad humana."

"Porque en cuanto la rige inmediatamente Dios por el derecho natural (la sociedad), es libre y no sometida a otro; la cual libertad no excluye la sujeción a otro hombre, en cuanto depende sólo del derecho natural, porque a ningún hombre le ha dado inmediatamente Dios tal potestad" [12].

Con esta serie de textos suarecianos, complemento de la doctrina expuesta más arriba, consta claramente lo que su autor opina sobre el sujeto inmediato y como nativo del poder civil. Sigamos a Suárez en su demostración de ese punto, arguyendo ahora con razones más elaboradas, probando así que a nadie en particular le viene por naturaleza el ser gobernante de la comunidad social perfecta.

a') *Ni al primer hombre.*

Si alguien pudiera atribuirse con cierta razón este derecho parece que había de ser el progenitor de la humanidad. Estudia Suárez su caso y rechaza como falta de fundamento esta pretendida atribución si sólo se basa en el derecho natural,

Introduce de nuevo la cuestión el autor del *De Legibus* (y por cierto en esta obra, que, por su naturaleza, está más libre de las distorsiones y artificios inherentes a la polémica) con un enunciado de la tesis en el que hay notable nitidez de expresión.

"Esta potestad, por la sola naturaleza de las cosas, no existe en ningún hombre particular, sino en la colección de ellos" [13].

Califica Suárez de *común* y *cierta* la proposición en sus dos partes. Cita autores, comenzando por el Angélico y terminando por los legistas, y pasa a las pruebas que demostrarán lo exacto del calificativo impuesto.

Apela de nuevo a la libertad natural en que nacen todos los hom-

---

[11] *Def. Fid.*, 3, 5, 11.
[12] *Def. Fid.*, 3, 2, 11.
[13] *De Leg.*, 3, 2, 3.

bres, "por lo cual nadie tiene jurisdicción política ni dominio sobre otro. Ni hay razón alguna para que esto se atribuya por naturaleza a éste respecto de aquéllos, más bien que al revés [14].

"Sólo podría alguien decir que Adán tuvo por naturaleza al principio de la creación el primado, y consiguientemente el imperio sobre todos los hombres, y así bien pudo haberse derivado de él, sea por vía de primogenitura, sea por voluntad del mismo Adán" [15].

Contesta Suárez a la objeción haciendo ver qué clase de potestad tuvo Adán en virtud de la creación de que fué objeto, y del origen natural que de él derivaron sus descendientes. Porque es verdad que Adán tuvo potestad económica sobre su mujer, hijos y fámulos. Mas no siendo la familia una comunidad perfecta, no podía el jefe de ella tener potestad política sobre sus miembros. Este poder civil habría comenzado al multiplicarse las familias y consentir en formar sociedad, más entonces, cada jefe de familia tenía la misma potestad doméstica sobre los suyos, que Adán había tenido respectivamente antes que se emanciparan los hijos. Y así como la sociedad perfecta "no comenzó con la creación de Adán, ni por sola su voluntad, sino por la de todos los que se congregaron, así tampoco podemos decir con fundamento que Adán tenía el principado político en aquella comunidad. En efecto, ningunos principios naturales dan semejante conclusión porque en virtud del sólo derecho de la naturaleza no se le debe al progenitor el que sea también rey de su posteridad" [16].

Ni tampoco nos consta que Dios haya concedido este primado político al primer hombre, por vía de donación graciosa. La revelación no dice nada al respecto, y los libros sagrados de carácter histórico guardan el mismo silencio [17].

Concluye de aquí Suárez, con una insistencia que no deja lugar a duda sobre su pensamiento, que "la potestad de dominar o regir políticamente a los hombres, a ninguno en particular le ha sido dada inmediatamente por Dios" [18].

"De aquí fácilmente se sigue la segunda parte de la proposición, a saber: que esta potestad, por fuerza del solo derecho natural, está en la comunidad. Y se prueba porque está en los hombres, como probamos (antes), y no en cada uno de ellos, o en uno determinado, como lo hemos mostrado; luego en la colección" [19].

---

[14] *De Leg.*, 3, 2, 3.
[15] *De Leg.*, 3, 2, 3.
[16] Hemos resumido el razonamiento de Suárez, citando a la letra únicamente el final del mismo, que es como sigue: "Sicut illa communitas non coepit per creationem Adae, nec per solam voluntatem eius, sed omnium qui in illa conveniunt, ita non possumus cum fundamento dicere Adamum ex natura rei habuisse primatum politicum in illa communitate: ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius iuris naturae non est debitum progenitori, ut etiam sit rex suae posteritatis." *De Leg.*, 3, 2, 3.
[17] Cf. *De Leg.*, 3, 2, 3.
[18] *De Leg.*, 3, 2, 3.
[19] *De Leg.*, 3, 2, 4.

Para legitimar la consecuencia se contenta Suárez con decir que la enumeración de las posibilidades ha sido suficiente [20].

Como lugar más propio se resume este argumento en la obra suareciana *De opere sex dierum.*

b') *Ni a los patriarcas.*

Proponiendo de nuevo este argumento genesíaco, en contra de las teorías que sostienen haber sido el régimen de patriarcado algo natural y espontáneo impuesto por el crecimiento de la humanidad, dice Suárez que no basta ser padre de familias para tener potestad civil sobre toda descendencia. Porque el hijo, al llegar a la edad perfecta, se emancipa de la patria potestad y en su casa tiene la misma autoridad económica que el padre en su propia familia: "ni media entre ellos por naturaleza una potestad de jurisdicción más alta". Pero ni siquiera en el caso de Adán, que fué el único primer progenitor del género humano, se unían por naturaleza las dos potestades [21].

c') *Ni a los señores territoriales.*

Fundándonos en esta misma razón de diversidad esencial respecto a las potestades, podemos concluir *ad mentem Suarezii,* que no son los ricos por naturaleza los llamados y constituídos como *ipso facto* para gobernar políticamente a sus semejantes. Porque el dominio de propiedad y el de jurisdicción son de distinto orden.

Para no dar las razones que dimos al presentar las consecuencias que sacaba Suárez de la naturaleza de la potestad civil, concedida por Dios a la sociedad perfecta como propiedad de la misma, omitimos los argumentos que el autor de la *Defensio Fidei* elabora desde este ángulo. Allí simplifica todas las razones que fluyen de esa relación de dependencia del sujeto. El ser algo natural, que cae bajo el dominio del conocimiento humano que no requiere el auxilio de la revelación; el ser algo que brota natural y espontáneamente sin intervenciones sucesivas del Creador, y, finalmente, el ser algo exigido y limitado por la contextura y tendencias del cuerpo social organizado [22].

c) Tampoco por donación gratuita, al menos generalmente.

Pasemos con esto a discutir los casos excepcionales que quieren establecerse como norma general cuando se exagera el derecho divino de los reyes. Arguyendo contra Jacobo I, considera Suárez los ejemplos que éste propone y de los cuales quiere generalizar y establecer su doctrina.

Procede el inglés en esta forma: históricamente nos consta que Dios confirió por sí mismo, inmediatamente, la dignidad regia a Saúl y David,

20 "... est enim sufficiens partitio" (*De Leg.,* 3, 2, 4).

21 "... nec inter eos altior potestas iurisdictionis ex natura rei intercedit". *De op. sex dier.,* 5, 7, 14.

22 Cf. *Def. Fid.,* 3, 2, 5-7; 3, 2, 13.

valiéndose de un profeta para manifestar su voluntad y propósito. Ahora bien; la potestad que recibieron esos reyes es la misma que tiene todo gobernante legítimo respecto de su pueblo. Luego también a éstos les viene inmediatamente de Dios.

Responde Suárez negando primero que sea un ejemplo apodíctico, procediendo después a mostrar el vicio de argumentación en que de un caso particular se afirme la ley universal, y respondiendo *ad hominem*. Resumamos este proceso.

"Respondemos acerca de los ejemplos de Saúl y David, que puede disputarse en ambos sentidos, ya que ninguna de las dos cosas consta claramente del texto sagrado, a saber: si esos dos reyes recibieron la potestad inmediatamente de Dios, o del pueblo..., porque una cosa es la elección y otra la colación del poder, ni se puede concluir la una de la otra..." [23].

"Porque así como Dios a veces concede a los hombres la facultad de designar la persona a la cual El le ha de dar inmediatamente la potestad, así, a la inversa, pudo el Señor reservarse la potestad de elegir a la persona, a la cual el pueblo diese inmediatamente la potestad" [24].

Belarmino opina que verosímilmente en ambos casos bíblicos pasó esto último [25]. Y Suárez, poniendo como más probable bajo esta forma la elección de Saúl, no deja de inclinarse también hacia esta opinión en el caso de David [26]. Para esto se funda sobre todo en razones exegéticas que exceden el campo filosófico.

Terminando este razonamiento (muy en su punto dentro de la polémica establecida), concluye Suárez que de los ejemplos aducidos por el rey Jacobo I no puede afirmarse con certeza que el principado político venga inmediatamente de Dios al gobernante.

Porque aun *datis et non concessis* (que también hay quienes los concedan: de David lo afirma abiertamente Soto, y de entrambos el doctor Navarro),

"No obstante, esto no sólo no va contra la resolución propuesta, sino que más bien de allí puede confirmarse con no menor eficacia."

"Porque los ejemplos especiales valen poco para inferir una regla universal; más aún, suelen ser excepciones a la regla, y por lo mismo suele tomarse de ellos un argumento que los juristas llaman "ab speciali", para inferir la regla en contrario" [27].

Y si esto ocurre con casos bien establecidos, ¿qué debemos pensar de razonamientos fundados en excepciones que no llegan a ser apodícticas en la interpretación que se les atribuye?

Continúa el Doctor Eximio arguyendo para mostrar cómo de los casos que se han aducido se confirma y fortalece su posición.

La segunda razón procede *ex supposito*:

---

[23] *Def. Fid.*, 3, 3, 5.
[24] *Def. Fid.*, 3, 3, 5.
[25] Apud. *Def. Fid.*, 3, 3, 6.
[26] *Def. Fid.*, 3, 3, 7 y 8.
[27] *Def. Fid.*, 3, 3, 10.

"en los capítulos (de los libros sagrados en que se refiere la elección de Saúl y David) se supone manifiestamente que en el pueblo libre existe la potestad de constituir para sí un rey y aun de elegir y designar la persona, a la que dé el derecho del reino. Y por lo mismo Dios se reservó de peculiar manera la elección de la persona que había de ser constituída rey de aquel pueblo, porque quitada la revelación y el precepto de Dios, todo este negocio estaba puesto en el arbitrio del pueblo" [28].

Termina Suárez su argumentación demandándo las pruebas que pueda tener el monarca británico para equiparar su nombramiento con la elección de los reyes de Israel.

"Por lo demás, que muestre el rey de Inglaterra cuándo lo eligió Dios a él o algunos de sus progenitores para ocupar el solio, por peculiar revelación o por alguna señal extraordinaria" [29].

Porque la conducta de Dios para con su pueblo escogido no se ha de extender fácilmente a todos los reinos y pueblos.

Admiremos de paso la mesura del profesor Coimbra, que ni se ensaña contra quien abusaba de los textos sagrados aplicándoselos con tanta liberalidad, ni aprovecha la ocasión para ponderar glorias nacionales o comparar reinos o monarcas.

Hemos procurado ceñirnos al aspecto filosófico de la refutación empleada por el autor de la *Defensio Fidei*, atendiendo exclusivamente a lo que puede percibir el entendimiento humano con sus propias luces, prescindiendo de la revelación sobrenatural. Lo mismo haremos en el otro caso singular que suelen oponer los regalistas: el de la elección de Matías para el Apostolado y el que se repite cada vez que se nombra Pontífice romano.

En la respuesta que dá Suárez a esta dificultad, nos ofrece muy buenas razones. que prueban ser la comunidad perfecta el sujeto próximo de la potestad civil, y nos introducen en el argumento de la indeterminación del régimen por parte de Dios.

Como ya se podía esperar, contesta el Eximio "negando paritantem" entre los casos aducidos y el de los reyes temporales, y para explicar su negativa distingue dos modos que puede haber de intervención humana en el conferir a un hombre la potestad, que viene de Dios.

"El primer modo—que es el que mira al punto que tratamos—es sólo designando o constituyendo a la persona que suceda en la dignidad instituída por Dios, absolutamente del mismo modo que fué instituída, y sin autoridad o poder para cambiarla, aumentarla o disminuirla" [30].

Así ocurre en el caso de la sucesión pontificia, que en la antigua ley era por vía de generación y en la nueva por legítima elección.

---

[28] *Def. Fid.*, 3, 3, 10.
[29] *Def. Fid.*, 3, 3, 10.
[30] *Def. Fid.*, 3, 2, 16.

"Y la razón de esto es porque siempre se confiere la potestad en virtud de la primera institución y de la sola voluntad de Dios, y en señal de esto se ve que se confiere íntegra e inmutable, tal como fué instituída, y que la sucesión en la misma dignidad toma su origen de la misma institución" [31].

d) La diversidad de formas de gobierno lo prueba.

La diversidad de formas de gobierno que existe en el mundo, y los cambios de un régimen a otro dentro de la misma sociedad civil, son un argumento que muestra cómo "aunque la potestad absolutamente sea de derecho natural, su determinación a un cierto modo de potestad y régimen depende del arbítrio humano" [32].

Hace luego Suárez una alabanza del régimen monárquico, que omitimos porque no queremos apartarnos de nuestro objetivo, y continúa:

"Aunque este régimen (monárquico) sea el mejor, los otros no son malos, y pueden ser buenos y útiles, y, por lo tanto, por la pura ley natural, los hombres no están obligados a tener esta potestad en uno o en muchos, o en la colectividad de todos; luego esta determinación necesariamente debe hacerse por arbitrio humano, y la experiencia lo confirma con la variedad de regímenes existentes. En algunas partes se da la monarquía, que raras veces es absoluta (simple), sino que atendida la fragilidad, ignorancia y malicia de los hombres, por lo general conviene mezclar algo del común gobierno, el cual se lleva adelante por muchos, y es mayor o menor (esta participación) conforme a los diversos usos y juicios de los hombres. De donde se sigue que todo este asunto depende del consejo y arbitrio de los hombres" [33].

En la *Defensio Fidei* se describen más a menudo estas variaciones, aun dentro de la monarquía, que puede ser hereditaria o electiva, absoluta o constitucional, vitalicia o temporánea, y se llega al cabo a la misma conclusión:

"Luego ésta es señal manifiesta de que (la forma de gobierno) es de inmediata institución humana, y por esto puede recibir toda la variedad que no repugne a la razón y pueda caer bajo el arbitrio humano" [34].

Todas estas explicaciones no son en el fondo sino la aplicación de un principio metafísico que podríamos enunciar en esta forma: "lo que dentro del mismo género y especie recibe aumento y disminución, ni es esencial ni procede de Dios inmediatamente, sino de una causa equívoca, imperfecta y mudable".

Pero todavía se defiende quien patrocina la exageración del derecho divino de los reyes, y le aplica al argumento fundado en la indeterminación del régimen gubernativo el barreno del "Quod nimis probat..." Porque si esa razón de la indiferencia probara, también se concluiría de allí que la democracia sería de inmediata institución divina. Lo cual

---

31 *Def. Fid.*, 3, 2, 16.
32 *De Leg.*, 3, 4, 1.
33 *De Leg.*, 3, 4, 1.
34 *Def. Fid.*, 3, 2, 18.

es falso, como lo demuestra el hecho de que pueda ser cambiado ese régimen por los hombres.

Suárez responde negando, como ilegítima, la ilación hecha. Distingue los sentidos en que una cosa es de institución divina, positiva o como natural, y respectivamente el mismo derecho natural preceptivo o concesivo. Y en consecuencia califica a la democracia de régimen de institución divina "como natural", o sea "de derecho natural concesivo y no sencillamente preceptivo" [35].

Y explica esto diciendo que

"La monarquía o la aristocracia no pudieron introducirse sin positiva institución divina o humana..., más la democracia podría ser sin institución positiva, por la sola institución natural, o dimanación, con sólo abstenerse de una nueva o positiva institución..."

Porque "el derecho natural, por cierto, da esta potestad de suyo inmediatamente a la comunidad, más no le manda en absoluto que siempre permanezca en ella, o que sea ejercida por ella inmediatamente, sino solamente mientras la comunidad misma no decrete lo contrario, o no se haga un cambio legítimo por quien tiene potestad" [36].

E ilustra esto con el ejemplo del hombre, que siendo libre por derecho natural renuncia a su libertad y se somete a servidumbre; porque no hay precepto natural que mande a todo hombre el permanecer siempre libre o (lo que es igual) que prohiba sencillamente el que pueda alguien someterse a esclavitud, sino sólo el que no se haga esto sin su libre consentimiento o sin justo título y potestad.

2) La potestad le viene al gobernante por medio del pueblo.

Esta afirmación se sigue casi espontáneamente de cuanto se dijo en el punto precedente. De hecho al citar muchos textos de Suárez, para exponer y probar que la autoridad civil no viene directamente de Dios a persona determinada, sea por naturaleza, sea por concesión gratuita, hemos dejado la frase incompleta para no anticipar lo del presente párrafo.

Después de excluir Suárez como faltas de todo fundamento las hipótesis de que viene la autoridad de los gobernantes directamente del Romano Pontífice o de un emperador universal, no queda, dice, otro término admisible sino que "cuantas veces se encuentra (la potestad civil) en un hombre o príncipe, por derecho legítimo y ordinario, ha procedido próximo o remotamente del pueblo y comunidad [37].

"Dondequiera que el régimen no es democrático, el pueblo ha transferido al príncipe la suprema potestad" [38].

---

35 *Def. Fid.*, 3, 2, 8.
36 *Def. Fid.*, 3, 2, 8 y 9.
37 *De Leg.*, 3, 4, 2.
38 *De Leg.*, 3, 19, 7. Cf. etiam ibid.; 3, 14, 15, "manat a comunitate": *De Leg.*, 3, 31, 8.

"Después que ha sido trasladada esta potestad a alguna persona en particular, aunque después pase a muchas por varias sucesiones o elecciones, siempre se entiende que "éstas" la tienen inmediatamente de la comunidad porque pasa a las demás en virtud de la primera institución" [39].

En la comparación entre la potestad civil y la eclesiástica, señala Suárez otra diferencia, que nosotros tomamos como mera afirmación a nuestro propósito:

"la potestad gubernativa que está en los hombres, o viene inmediatamente de Dios, como sucede en la potestad espiritual, o inmediatamente de los mismos hombres, como en la potestad puramente temporal" [40].

Otro tanto ocurre en lo que mira al poder primario del gobernante.

"porque toda potestad legislativa viene principalmente de Dios, bien inmediatamente, como en la potestad eclesiástica, bien mediante la república, como en la (potestad) civil..." [41].

Esta mediación es tan sólo respecto al gobernante, y con lo dicho no se niega el hecho de que la potestad, en sí considerada, venga inmediatamente de Dios. Defendiendo Suárez a Belarmino contra quienes creían ver aquí una contradicción con lo establecido más arriba, coordina ambos extremos y explica nuestro punto.

"Porque no puso medio entre Dios y el pueblo, sino que quiso que entre el rey y Dios el pueblo fuese el medio, por el cual el rey recibe la potestad" [42].

Este es el segundo modo de intervención humana en el conferir la potestad que viene de Dios. Suárez los distingue para negar la paridad que pudiera aducirse con los casos excepcionales de investiduras dadas por Dios. Ya expusimos en páginas anteriores el primero de estos modos, y aunque por contraposición se transparentaba el segundo, queremos, sin embargo, referirlo expresamente, para mostrar la claridad de ideas que muestra siempre el autor en la *Defensio Fidei*.

"De otro modo viene del hombre la colación de la potestad, por una nueva donación o institución, más allá del mero designar a la persona, y entonces, aunque la tal potestad tenga su fundamento en alguna donación divina anterior, hecha a otro, sin embargo, la colación que se hace después, sencillamente es de derecho humano y no divino, y viene inmediatamente del hombre, y no de Dios" [43].

Aduce Suárez de nuevo el ejemplo de la servidumbre humana, y prosigue:

"Así ocurre en el presente caso... de sujeción de toda la comunidad humana a un príncipe. Porque inmediatamente procede de la voluntad de la comunidad, y, por

[39] *De Leg.*, 3, 4, 8.
[40] *De Leg.*, 3, 4, 8.
[41] *De Leg.*, 3, 35, último de este lib. II.
[42] *Def. Fid.*, 3, 2, 6.
[43] *Def. Fid.*, 3, 2, 17.

lo tanto, viene inmediatamente del hombre, y es de derecho humano, aunque traiga su origen de la potestad natural que recibió de su autor la misma comunidad sobre sí misma" [44].

Contra esta interposición de derechos humanos objetaba Jacobo I y demás regalistas, creyendo ver en eso una negación del título admitido por la costumbre (y las sagradas letras) de ser llamados los reyes ministros de Dios. A lo cual responde Suárez:

"Más para que los reyes se digan ministros de Dios, basta que tengan de El la potestad (es decir, que sean legítimos), por más que sea mediante el pueblo, por ser éste el modo más connatural y el óptimo que puede pensarse dentro de los límites de la razón natural" [45].

Razonando con vigor, y citando ejemplos tomados del campo jurídico, comenta el mismo doctor el pasaje que acabamos de citar:

"Mas se dice que Dios da esta potestad mediatamente a los reyes, ya porque la dió inmediatamente al pueblo, quien la transfirió al rey, ya también porque Dios consiente y espera, como causa primera y universal, en esta traslación hecha próximamente por el pueblo, ya finalmente porque lo aprueba y quiere que se guarde" [46].

"Como pasa con la ley humana, la cual, aunque inmediatamente obliga por la voluntad del príncipe humano que la da, obliga también mediatamente en virtud de la voluntad de Dios, que quiere que se obedezca a los príncipes legítimos" [47].

Ilustra Suárez esto mismo con el ejemplo del dominio que tienen los hombres sobre las cosas inferiores. Ese derecho de propiedad sobre los bienes particulares procede inmediatamente del derecho de gentes y del civil, y con todo, esos dominios proceden mediatamente de Dios, quien dió los tales bienes (de suyo comunes) a los hombres, y después concurre con su providencia al reparto de éstos, queriendo, finalmente, que se respete esta última, una vez establecida. Concentra lo dicho en un texto de San Agustín:

"¿De dónde posee cada uno lo que tiene? ¿No es verdad que del derecho humano?, porque por derecho divino, 'del Señor es la tierra y su plenitud'; más por derecho humano dice (el hombre): Esta villa es mía, esta casa es mía, este siervo es mío" [48].

"Concluimos, por tanto, con la debida proporción, que Dios es quien distribuye los reinos y principados, por medio de los hombres, o por consentimiento de los pueblos, o por otra constitución humana semejante" [49].

---

[44] *Def. Fid.*, 3, 3, 7.
[45] *Def. Fid.*, 3, 3, 12.
[46] *Def. Fid.*, 3, 2, 13.
[47] *Def. Fid.*, 3, 2, 13.
[48] "Sicque dixit Aug. (tract. 5 in Io. in fine) = *Unde quisque possidet quod possidet: Nonne iure humano? nan iure divino ('Domini est terra, et plenitudo eius'; iure tamen humano dicit: Haec villa mea est, haec demus mea est, hic servus meus est"* (*Def. Fid.*, 3, 2, 13). (El texto que cita San Agustín—que hemos puesto entre vírgulas—es parte del v. 1 del Ps. 23).
[49] *Def. Fid.*, 3, 2, 14. En el *De Legibus* había puesto como de *iure gentium* la creación de reinos y ciudades, magistraturas y regímenes (De Leg., 5, 17, 5).

3) Todos los títulos de legitimidad se reducen al consentimiento del pueblo, por el cual entrega al gobernante la potestad.

Por medio de actos humanos, de los que se derivan vínculos jurídico-sociales entre el pueblo y el gobernante, se verifica el encumbramiento de éste sobre la comunidad perfecta, para regirla.

Suárez reduce estos actos, en última instancia, al pacto o consentimiento entablado entre los ciudadanos y el Estado. Expone el Doctor Eximio su doctrina sobre este punto particular, al distinguir los títulos válidos que puede presentar el gobernante, y al considerar el problema desde el ángulo genético, histórico y jurídico. Conforme a estas tres secciones presentaremos su pensamiento.

Aquí es donde viene el segundo pacto o contrato que hacen los ciudadanos. El primero es la alianza que se hace entre los ciudadanos para constituir una sociedad perfecta, en el orden temporal, y es una especie de consentimiento general por el cual se unen los hombres para cooperar en la consecución del bien común.

Por este contrato, expreso o tácito, cede cada particular, en beneficio del bienestar común, la parte de sus derechos que no se compadecen con los de los demás en la actividad pública.

El otro pacto—que ahora estudiamos—es el que se entabla entre los ciudadanos y aquel que ellos han constituído como cabeza del cuerpo social perfecto. Es el consentimiento explícito—o implícito en la conducta—de los súbditos, respecto al transferir la autoridad, bajo tales o cuales condiciones, de la comunidad a la persona del superior civil. Vendría a ser el pacto de investidura del poder público profano.

El primero era el pacto que daba forma de vínculo social entre los ciudadanos; el segundo es éste que cumple la misma función respecto al vínculo jurídico entre el rey y el reino.

Hecha esta distinción, pasamos a considerar los títulos legítimos que puede presentar el gobernante para el ejercicio del poder civil.

Vitoria, que expone la legitimidad de la conquista de América (en su admirable *Relectio de Indis*), concretizando las discusiones en torno a los títulos válidos con que podía respaldarse la empresa imperial y aquietarse las conciencias de sus autores; Suárez, que discute las causas de reinar y dar leyes, analizando los títulos que pueda tener el príncipe; y los juristas actuales, o los doctores en moral de nuestros días, y de siempre, que examinan los derechos de dominio que tiene un hombre sobre los bienes muebles o inmuebles, sobre los que son fruto de la tierra, o del ingenio humano, y apelan con derechura a los títulos de propiedad o dominio, nos muestran el camino seguro para concretizar estos vastos problemas en puntos más definibles.

Descartado el título de la investidura dada directamente por Dios, que proponía el defensor del derecho divino de los reyes en su forma exagerada y falsa, no quedan más que títulos humanos.

Suárez enumera éstos: "o es la elección y el consentimiento de los pueblos..., o el título de la guerra justa..., o el de la legítima sucesión..., o finalmente, este título es el de alguna donación hecha por el hombre" [50].

El título que se deriva de la legítima sucesión tiene que reducirse a otro para ser válido. Esto en virtud de la dependencia que allí va entrañada y del principio jurídico, invocado por Suárez, "res transit ad successorem cum suo onere", o sea—como él mismo explica—que las condiciones en que el primero recibió el reino pasan a los sucesores con todas las limitaciones y cargas inherentes [51].

Este título de la sucesión hereditaria, o de nombramiento, "supone un título y dominio legítimo en el predecesor; y remontándonos así, es necesario que nos detengamos en alguno que haya obtenido el tal dominio por otro título humano anterior al de la sucesión, el cual no puede ser sino el consentimiento de los pueblos, o la guerra" [52].

Tanto en el tratado *De Legibus,* como en la *Defensio Fidei,* explica el internacionalista granadino el título de gobierno que puede derivarse de la guerra, reduciéndolo, en última instancia, al consentimiento libre de los súbditos, sometidos en un principio de manera violenta.

El dominio derivado de la victoria en la guerra, "o desde un principio fué justo, o se ha hecho tal por el tácito consentimiento de los súbditos durante un tiempo legítimo" [53].

"La guerra debe ser justa para que confiera verdadero título y dominio... Porque cuando se posee el reino por la sola fuerza injusta, no hay en el rey verdadera potestad... Mas puede acontecer que después de un tiempo consienta el pueblo en admitir el tal principado, y entonces la potestad... se reducirá a la entrega o donación hecha por el pueblo" [54].

"En algunos casos puede suceder que una república no sujeta a rey, quede sometida por justa guerra; mas eso siempre es como concomitante (al triunfo de la justicia en la guerra), en pena de algún delito, y entonces la república está obligada a obedecer y consentir en la sujeción. Por donde se muestra que aun este modo (extremo) incluye de alguna manera el consentimiento de la república, o prestado, o debido" [55].

"Finalmente, cuando esta sujeción a un rey se hace por guerra justa, se supone la potestad regia (legítima) en el tal rey, por lo cual puede (en justicia) declarar la guerra y la (nueva) sujeción es sólo como una extensión del reino. Luego siempre se ha de reducir esta potestad regia a alguno que la adquirió para sí, no por la guerra, sino por elección justa o por consentimiento del pueblo" [56].

---

50 *Def. Fid.*, 3, 5, 12.
51 Cf. *De Leg.*, 3, 4, 3.
52 *Def. Fid.*, 3, 5, 12.
53 *Def. Fid.*, 3, 5, 12.
54 *De Leg.*, 3, 4, 4.
55 *De Leg.*, 3, 4, 4.
56 *De Leg.*, 3, 4, 4. En la *Defensio Fidei* expone esto mismo de la siguiente manera:

"Cuando ergo bellum iustum habuit titulum, tunc revera privatur populus potestate quam habebat, et princeps, qui contra illum praevaluit, verum ius et dominium talis regni acquisivit, quia supposita iustitia belli, illa est iusta poena. Sicut capti in iusto bello privantur libertate a natura concessa, et efficiuntur vere servi in poenam iustam" (*Def. Fid.*, 3, 2, 20).

"Saepius vero contingit occupari aliquod regnum per bellum iniustum, quod fere

En los casos de reinos iniciados por guerra injusta (y puede decirse lo mismo, *servata proportione*, de los Gobiernos que deben su origen a la guerra civil), Suárez exige que haya *libre* consentimiento de los súbditos para que deje de ser tiránico y comience a ser legítimo el Gobierno constituído de hecho por la fuerza. Mas si la presión que se ejerce sobre el pueblo no permite a éste el poderse expresar con libertad, o le impide informarse acerca de lo que ocurre en la administración del reino, entonces, por más que pase tiempo, no adquiere títulos de legitimidad la persona que se ha apoderado del poder supremo. Ni puede apelarse en tales casos a la prescripción jurídica, porque para que un bien prescriba en manos de su actual poseedor, se requiere la buena fe de éste; estado de quietud que no es posible donde hay continuas protestas del pueblo.

Al recordar Suárez los modos señalados por la ley de España (9, título I, par. 2) para obtener con derecho el dominio del reino, y el título de rey, dice que el tercero es "por matrimonio cuando algún particular toma por esposa a la reina y heredera del reino" [57].

Mas al hacer la exégesis de este inciso, Suárez muestra que en ese caso el consorte es rey sólo en la dignidad; pero no en la jurisdicción. En este aspecto es miembro de la república y súbdito de la reina [58].

Como ejemplo de monarquía temporal iniciada por vía de donación, nos presenta Suárez el de los Estados Pontificios, bien sea que la donación íntegra del "patrimonio de Pedro" haya sido hecha por Constantino, ó bien que haya sido comenzada por él y amplificada después por otros reyes y príncipes [59].

Aunque Suárez no lo dice expresamente, parece que, conforme a sus principios, este caso debe reducirse también al del consentimiento de los miembros de la sociedad perfecta. Porque para que la donación o traspaso de soberanía sea cosa permanente y durable, se requiere la armonía entre el gobernante y los gobernados, y, por lo mismo, el consentimiento, al menos tácito, de éstos. Tal vez las costumbres de entonces, en que los monarcas repartían principados entre sus parientes y favoritos, como regalos de bodas o como recompensa de los servicios militares o civiles, impidieron al profesor de Coimbra ser más explícito en esta reducción de títulos de gobierno.

Pero así en la conclusión de estas argumentaciones, como cuando expone la legitimidad del título que se deriva del consentimiento voluntario del pueblo, Suárez da la primacía entre todos los títulos a éste. Y con razón; porque, como hemos visto, a él deben reducirse los demás, a fin de que sean válidos; y él solo basta para constituir en su ser el organismo

---

modo clariora orbis imperia amplificata fuere, et tunc quidem in principio non adquiritur regnum nec vera potestas, cum titulus iustitiae desit, successu vero temporis contingit ut populus libere consentiat, vel a successoribus regnum bona fide praescribatur, et tunc cessabit tyrannis, et incipiet verum dominium et regia potestas. Atque ita semper potestas haec aliquo humano titulo seu per voluntatem humanam immediate obtinetur" (*Def. Fid.*, 3, 2, 20).

[57] *De Leg.*, 3, 9, 13.

[58] Cf. *De Leg.*, 3, 9, 14-15.

[59] Cf. *Def. Fid.*, 3, 5, 13.

rector de la sociedad civil perfecta. El consentimiento de los miembros de la comunidad es el acto específico de la persona humana, inteligente y libre, que da origen a esta connotación por la que se infiere la autoridad y el Estado sobre los hombres en el orden temporal.

Describe Suárez muy de propósito este consentimiento humano en las diversas modalidades que puede presentar.

"Porque el primer modo de conferir esta potestad a un príncipe en la institución primera es por el consentimiento voluntario del pueblo. Más este consentimiento puede entenderse de varios modos: uno es, que se dé poco a poco, y sucesivamente, a medida que aumenta sucesivamente el pueblo" [60].

Por ejemplo, en la familia de Adán o de Abrahán primero los descendientes les obedecían como al padre del grupo; mas después, al crecer el pueblo, bien pudo continuarse esa sujeción, y extenderse el consentimiento a obedecerlos también como a rey cuando aquella comunidad empezó a ser perfecta. Opina Suárez que tal vez muchos reinos (y en particular el primero de la ciudad romana) comenzaron de este modo [61].

El P. Juan Salas, en su obra paralela, sostiene la teoría del consentimiento del pueblo, y queriendo probarla históricamente aduce un párrafo de los *Anales*, de Tácito, sobre la fundación de Roma, y comenta:

"Eso no significa que Rómulo obtuviese el poder público por el solo hecho de haber edificado la ciudad: porque, ciertamente, si los ciudadanos mismos no hubiesen consentido, por más que Rómulo hubiese edificado, no hubiese obtenido el título de rey: por más que hubiese podido recibir a los hombres en su ciudad, con la condición de que le diesen el título y derecho de rey" [62].

El segundo modo, que dice Suárez "ser el más conveniente y conforme a razón", es "cuando la comunidad ya perfecta voluntariamente elige al rey, en quien transfiere su potestad" [63].

"Y después que se ha hecho esa traslación de una vez, firme y perpetua, no es necesario en adelante una nueva elección o un nuevo consentimiento del pueblo: porque basta aquel consentimiento que se dió al principio del reino, para que en virtud de él se transfiera por sucesión la misma potestad y dignidad regia" [64].

Explica Suárez esto aplicando lo dicho y haciendo ver cómo no depende de la voluntad del padre la traslación del poder al hijo porque "aunque el padre no quisiese, el primogénito le sucede en el reino, y por

---

[60] *Def. Fid.*, 3, 2, 19.
[61] *Def. Fid.*, 3, 2, 19.
[62] "... non significat, Romulum ex eo solo, quod urbem aedificasset, eam potestatem obtinuisset: nam certe si cives ipsi non consentirent, quantumcumque Romulus urbem aedificasset, non posset regium nomen obtinere: quamvis potuisset ea conditione in suam civitatem homines admittere, ut regis titulum et ius illi concederent" (J. de Salas. *De Leg.*, p. 113, b, B.).
[63] *Def. Fid.*, 3, 2, 19.
[64] *Def. Fid.*, 3, 2, 19.

esto el padre se comporta como quien constituye la persona, a la cual pasa la misma potestad en virtud del mismo primer contrato" [65].

Refiriéndose de nuevo a la primera sociedad civil histórica, repite Suárez su teoría del pacto, dándole una amplitud comprehensiva.

Ya antes habíamos citado el párrafo del *De opere sex dierum* en que se dice que ni siquiera en Adán, que fué el único primer progenitor del género humano, se reunían por la misma naturaleza las dos potestades (la económica y la política), y a continuación se da la razón de ello en función del consentimiento requerido, por lo menos el de los cabezas de familia [66]. Y en seguida se extiende la amplitud del concepto. Porque al principio probablemente todos los descendientes de Adán lo aceptaron como a su rey y príncipe, "más por el mismo uso y la voluntad interpretativa que por un pacto expreso o por elección" [67].

Pero donde explica mejor su pensamiento el Doctor Eximio es cuando explica la razón de la "Lex regia", que comentaron y glosaron los juristas romanos. Allí nos describe la naturaleza de este pacto o consentimiento. Abreviaremos su razonamiento limitando las citas textuales a lo más importante.

Probablemente a este pacto de obediencia entre la sociedad y el gobernante se le llamó "ley regia" en la constitución de los príncipes, no porque haya sido expedida por algún rey, sino porque la materia de ella es el reinado mismo, ya que por medio de ella (como dice Ulpiano) "el pueblo ha trasladado al príncipe; y sobre él, todo su imperio y potestad" [68].

Y Suárez glosa este punto:

"allí también se significa que ha sido constituída por el pueblo, que crea o instituye la dignidad de rey, transfiriendo sobre él su potestad" [69].

"No pudo esa ley darse por vía de precepto, ya que por ella el pueblo abdica la suprema potestad legislativa. Luego debe entenderse que ha sido constituída a modo de pacto, por el que el pueblo ha transferido la potestad en el príncipe, bajo la obligación y peso de mirar por la república y administrar justicia; y el príncipe ha aceptado así la potestad como la condición" [70].

Estos pasajes son la clave para interpretar correctamente las expresiones en que Suárez habla, como de paso, del "contrato o cuasi contrato en que se funda la potestad regia" [71], o cuando dice que "la constitución de los reinos y la potestad de los reyes... viene inmediatamente de la concesión de los pueblos" [72], o, finalmente, cuando comenta a los sociólogos antiguos con frases que deben tomarse en el sentido propuesto, como cuando interpreta el dicho de San Agustín (lib. 3, *Confess.*, c. 8) *Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis*, de la si-

65 *Def. Fid.*, 3, 2, 19.
66 *De op. sex dier.*, 5, 7, 14.
67 *De op. sex dier.*, 5, 7, 14.
68 *Def. Fid.*, 3, 2, 12.
69 *Def. Fid.*, 3, 2, 12.
70 *Def. Fid.*, 3, 2, 12.
71 *Def. Fid.*, 3, 2, 20.
72 *De Leg.*, 5, 17, 3.

guiente manera: "Porque por estas palabras significa que el principado regio y la obediencia a él debida tiene su fundamento en el pacto de la sociedad humana, y por tanto no es de institución inmediata de Dios, ya que el pacto humano se entabla con la voluntad humana" [73].

Con los textos aducidos y otros semejantes a que aludiremos en seguida se resuelven algunas de las preguntas que nos hicimos al enfocar la cuestión al fin del capítulo pasado. Aunque Suárez usa como sinónimos de esta acción pactícia, en cuanto a sus efectos, el *conferir* la potestad al príncipe, y el *trasladarla* de la comunidad perfecta a la persona del gobernante [74], de hecho lo que tiene lugar es una sola acción transeúnte que, en su efecto, mira a dos términos. Al conferir o entregar pasa de un sujeto a otro.

También queda claro—por los textos traídos y algún otro [75]—que la mente de Suárez respecto a cuál sea la potestad que el pueblo transfiere a su gobernante, favorece la identidad diciendo que es *la misma* que recibió de Dios; la comunidad perfecta "crea e instituye la dignidad del rey transfiriendo sobre él su potestad"; y que es dada por la comunidad como *cosa suya*, de la que se hace donación a otro [76]. La limitación y condiciones en que se entrega dicha potestad prueban lo mismo—como lo veremos más abajo—, mostrando que la colectividad dispone de ella como de algo que se tiene bajo un dominio semejante al de propiedad.

Todo este negocio de la traslación del poder civil del seno de la comunidad perfecta a manos del gobernante es la piedra de escándalo para algunos [77], quienes creen descubrir una contradicción en esto. Porque si la autoridad es un *proprium*, ni puede trasladarse de un sujeto a otro ni puede abdicar de ella el sujeto primario de la misma.

En esta interpretación se ha hecho caso omiso de lo que el mismo Suárez decía al explicar cómo dimanaba el poder civil de la comunidad perfecta, "ad modum proprietatis". Exponiendo por nuestra parte—en el capítulo precedente—el pasaje aludido, subrayamos la diferencia que hay entre las propiedades físicas o reales y las lógicas, que son ideales. Si llegamos a considerar el poder público, según lo sugiere el P. Elter, como un predicable, entonces ni viene de Dios ni del pueblo, sino de nuestra mente, que construye tales concepciones. Y así no hay que tomar en rigor geométrico muchas expresiones a las que el mismo Suárez, consciente de estas limitaciones, ha antepuesto la excusa de "por decirlo así", "usando de esta expresión", "al modo de", "a manera de".

Hablando de realidades morales es imposible prescindir de la me-

---

[73] *Def. Fid.*, 3, 2, 11.
[74] *Def. Fid.*, 3, 2, 17.
[75] *Def. Fid.*, 3, 3, 12.
[76] La cita que aquí repetimos es la que pusimos en la nota 69, tomada de la *Def. Fid.*, 3, 2, 12. El otro texto a que aludimos es el siguiente: "Potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate, et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius comunitatis, eam (ut ita dicam) tanquam rem suam alteri donantis (*Def. Fid.*, 3, 3, 13).
[77] Cf. ELTER, E., S. J.: *Compendium Philosophiae Moralis* (ad usum privatum auditorum). [Roma, Gregoriana, 1930], 216-218.

táfora si queremos ser entendidos, por más que al hacer eso nos exponemos a ser mal interpretados.

Después de haber visto la unanimidad con que los autores del siglo XVI, tales como Vitoria, Soto, Belarmino, Suárez, Salas, Molina y Covarrubias apoyan sus opiniones ético-políticas en las que Santo Tomás, Juan Parisiense, Durando y demás constituyentes de la Escolástica, se nos hace muy difícil creer en una deformación del pensamiento escolástico anterior tan radical como la presenta el citado P. Elter.

4) Las limitaciones del poder civil en el gobernante.

Viendo los límites y contornos de este poder en el Estado, conoceremos mejor la naturaleza del mismo y su origen inmediato. Como unidad concreta, dividida de los demás, recortada en su extensión por diversas causas, la potestad civil lleva también la nota de exclusivismo. La participación que pueden tener los diversos miembros de la sociedad política en este bien cuyas fronteras son infranqueables hasta cierto punto, es limitada, y así debe ser para que haya organización dentro del cuerpo místico social.

Antes de ver cómo se expresa Suárez respecto de las limitaciones que se le imponen a la autoridad al pasar del pueblo al gobernante, en virtud del pacto que acabamos de describir, ocurre preguntar: ¿Qué es lo que se limita o qué entidad es esa que se recorta, tratándose del poder civil? Al depositar los súbditos en manos del gobernante la suprema potestad, entregándosela bajo ciertas reservas y condiciones, unas de ellas básicas e inalienables, positivas y accidentales otras, ¿es el poder, ese que viene de Dios, lo que se limita, o más bien el ejercicio de éste?

A primera vista parecería estar la respuesta por la afirmativa de sólo el segundo miembro de la pregunta, poniendo limitaciones solamente al ejercicio del poder, y dejando ileso el poder mismo. El contrato de entrega ha de salvaguardar el carácter sagrado de la autoridad, previniendo los abusos, y así se ha de reglamentar, en cuanto sea posible, y la humana razón prevea y dicte, el uso de ese poder. Esto ante todo. Pero también parece afirmar Suárez que la autoridad misma es la que recibe limitaciones. No en cuanto viene de Dios, claro está, sino en cuanto se recibe en un ser menguado, como es el hombre, por más que sea rey o príncipe. Así como el ser dice de suyo ilimitación, como el Acto Puro y el *Ipsum Esse* (sinónimos perfectos), pero en cuanto ser creado dice una doble limitación, primero por la causa eficiente que lo produce en determinado grado de perfección para que sea tal ser y no otro, y deje margen a la multiplicación de ese tipo de seres dentro de la misma categoría; y luego, por la potencia subjetiva en que se recibe ese acto creado: así también el poder, que de su concepto dice sólo perfección, y en el Ser Infinito, donde se realiza en su plenitud, por identificarse con esa esencia, no tiene imperfección o límite de ninguna especie, se ve reducido a la capacidad limitada de las criaturas al ser producido por éstas, y al recibirse de ellas.

Este poder se limita en la comunidad y en el gobernante; en la sociedad civil, nacional e internacional.

El Doctor Eximio no deja lugar a duda sobre su modo de pensar acerca de este punto. Y expone además esta razón de la limitación del poder, como complemento de lo dicho y para mostrar que la sociedad política tenía en su posesión este bien, que entrega al gobernante con las reservas que juzga conveniente.

Así, por ejemplo, en la comparación establecida entre la potestad pontificia y la temporal dice Suárez, a nuestro propósito, contraponiendo:

"Mas la potestad regia, o la de cualquier tribunal supremo temporal, pudo constituirse mayor o menor en su principio, y después, con el tiempo, bien podría cambiarse o disminuirse, según conviniese al bien común, por quien tuviese facultad para ello" [78].

Probando en el *De Legibus* que la potestad le viene al gobernante inmediatamente de los hombres, echa mano de este argumento, que propone con brevedad.

"Otro signo manifestativo (de lo que se viene probando) está en que conforme al pacto o convención que ha tenido lugar entre el reino y el rey, la potestad de éste es mayor o menor" [79].

Ataja luego el paso a quienes pretendan salirse de lo establecido, afirmando que la limitación del poder viene del derecho natural (lo cual, ciertamente, ocurriría en la teoría de los agregacionistas, en que el mayor o menor número de contribuyentes darían por resultado una potestad mayor o menor).

"La potestad o restricción de la potestad acerca de aquellas cosas que, de suyo, no son malas ni injustas, no puede ser de derecho natural, sino que depende del arbitrio de los hombres y de la antigua convención o pacto entre el rey y el reino" [80].

En el *De Legibus* explica más detalladamente los efectos limitativos del pacto.

"En el príncipe supremo existe esta potestad de la manera y condición bajo la cual fué entregada y trasladada por la comunidad..., porque ésta es algo así como una cierta convención entre la comunidad y el príncipe, y por lo mismo la potestad recibida no excede el modo de la donación, o convención. Cuál sea ese modo, si no está escrito, debe sobre todo colegirse de la cuestión; porque si la misma costumbre suele ser suficiente para dar la jurisdición, luego mucho más bastará para declarar el modo de ésta" [81].

Otra limitación que podríamos llamar básica y anterior a cualquier acto positivo expreso o tácito es la que perfila Suárez al decir que "por

---

[78] *Def. Fid.*, 3, 3, 13.
[79] *De Leg.*, 3, 4, 5.
[80] *De Leg.*, 5, 17, 3.
[81] *De Leg.*, 3, 9, 4.

dimanar la potestad civil de la comunidad no puede extenderse más allá de ésta" [82].

La naturaleza del régimen gubernativo, que la sociedad perfecta elige para sí, entraña otras limitaciones, que también tuvo en cuenta Suárez. Así dice de los reyes absolutos (no de los absolutistas, que éstos nunca fueron gratos a la escuela jurídica del siglo XVI) [83]:

"La potestad suprema y real ha sido trasladada por toda la comunidad perfecta a la persona del rey, de suerte que toda la potestad de regir a la comunidad, que estaba en ésta, sea transmitida al rey" [84].

Mas refiriéndose a los gobiernos de tipo democrático, y Suárez hace expresa mención de las Repúblicas de Venecia y Génova, describe así la limitación del poder que en ellas tiene lugar por su misma constitución:

"En semejantes (repúblicas), aunque exijan para sí un Dux o príncipe, sin embargo no transfieren en él toda la potestad, y por esto es mixto el régimen de ellas, y la potestad suprema ni está sólo en el príncipe ni en la comunidad sola en cuanto se distingue de él, sino en todo el cuerpo con la cabeza" [85].

Correlativamente a estos derechos limitados queda a los súbditos la obligación de someterse, en la medida y con las condiciones estipuladas en el mismo pacto o convenio, y la limitación que se impone a la comunidad de no volver a tomar en sus manos ese derecho y poder que se han entregado, a no ser en los casos extremos, cuando se trata de legítima defensa, porque nunca debe comprenderse en el convenio de donación el abdicar de este derecho.

En los súbditos cristianos queda, además, limitada la obediencia civil por la fe divina. Esto ocurre en virtud de la jerarquía de valores, por tener que estar subordinado lo temporal a lo espiritual y lo temporal a lo eterno en punto a bienes [86].

"La obligación de la obediencia civil, en cuanto a la materia y al modo, no es igual para todos los que nacen en el reino, sino que en cada uno está graduada conforme a la primera institución del reino y a la condición del pacto o alianza entre el rey y el pueblo" [87].

Al rey Jacobo I le desagradaba la opinión de Belarmino (que es la misma de Suárez) en cuanto al origen próximo de la autoridad que recibe el gobernante. Reprueba este modo de pensar por ser fundamento de sediciones. Porque si el rey depende en su potestad del pueblo, que le ha entregado el poder, éste puede levantarse contra él siempre que le parezca, apoyado en la misma potestad. Suárez encarece la objeción diciendo

---

[82] *De Leg.*, 3, 31, 8.
[83] Cf. BULLÓN, ELOY: *El concepto de la Soberanía en la Escuela Jurídica española del siglo XVI.* (Madrid, Victoriano Suárez, 1936), pp. 179-220.
[84] *De Leg.*, 3, 19, 6.
[85] *De Leg.*, 3, 9, 6.
[86] Cf. *Def. Fid.*, 6, 6, 12.
[87] *Def. Fid.*, 6, 6, 11.

que de la misma manera podría concluir el rey que les era lícito a los súbditos restringir la potestad del gobernante, abrogar las leyes y proceder a otros actos semejantes propios del poder supremo. Resume brevemente el nervio de la dificultad:

"Porque si el rey tiene la potestad recibida del pueblo, siempre depende de él; luego la potestad del pueblo es superior; luego puede hacer todo lo que dedujimos de allí" [88].

Mas Suárez responde puntualizando y limitando las potestades, la del gobernante y la del pueblo:

Después de que el pueblo ha transferido en el rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, a su arbitrio o cuando le dé la gana, proclamar su libertad" [89].

Y da razón de esto explicando la *donación* que el pueblo ha hecho de su potestad:

"Porque si concedió su potestad al rey, y éste la ha aceptado, por el mismo hecho ha adquirido el rey un dominio; y, por tanto, aunque es verdad que el rey ha tenido del pueblo este dominio, por donación o contrato, no le es lícito al pueblo quitar ese dominio del rey, ni usar de nuevo de su libertad" [90].

Con el caso de quien se ha entregado en servidumbre, ilustra Suárez esta donación o contrato de sujeción [91].

Prosigue el Doctor Eximio sacando todas las deducciones que se siguen del pacto de entrega. Una vez hecha esa donación, no puede el pueblo limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante,

"porque eso no permite aquella ley de justicia que enseña que se han de guardar los pactos legítimos, y que la donación absoluta, hecha válidamente una vez, no puede ser revocada, ni en todo ni en parte, máxime cuando es gravosa" [92].

Ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante [93].

"De donde, no es verdad sencillamente que el rey dependa del pueblo en su potestad, aun cuando de él la haya recibido, porque puede depender en el *fieri*, como dicen, y después no depender en el conservarse, si recibió la potestad plena y absolutamente" [94].

---

88 *Def. Fid.*, 3, 3, 1.
89 *Def. Fid.*, 3, 3, 2.
90 *Def. Fid.*, 3, 3, 2.
91 *Def. Fid.*, 3, 3, 2.
92 *Def. Fid.*, 3, 3, 4.
93 *Def. Fid.*, 3, 3, 4.
94 *Def. Fid.*, 3, 3, 4. Cf. *De Leg.*, 3, 4, "Licet potestas civilis primario fuerit in communitate, postquam illam transtulit in principem, iam non habet illam in se; ergo non minus a principe pendet quam si numquam illam habuerit" (*De Leg.*, 7, 13, 5).

Algunos juristas, como Soto, Navarro y Belarmino, entre otros, distinguían entre la potestad en acto, que se le entrega al gobernante, y la misma potestad en hábito, que retiene el pueblo. Así resolvían el problema de la resistencia que puede hacer la comunidad al superior cuando éste se convierte en tirano.

También salvaguardaban de esta suerte la soberanía del pueblo, que no se entrega sin restricciones en manos del gobernante, aun en los casos de regímenes monárquicos absolutos.

Suárez no usa los términos de esta solución, si bien de hecho viene a sostener lo mismo que defendían aquellos autores. Cuando refiere la distinción entre potestad y acto—que se le confiere al gobernante—y la misma en hábito—que retiene la comunidad—, citando a Belarmino, quien, a su vez, la había tomado de Navarro, se limita a defender a su autor contra la ilegítima extensión que daba Jacobo I a lo dicho por el cardenal. En efecto, el autor de las controversias jamás había defendido el liberalismo que le imputaba el monarca inglés, sino que, tratando del derecho que tiene el pueblo a usar de su autoridad (que retiene en hábito), había limitado dicho recurso "a ciertos casos", los cuales se han de entender—comenta Suárez—, "o los que sean conformes con las condiciones del primer contrato, o según la exigencia de la justicia natural" [95].

Es verdad que, al hablar de la traslación del poder, se expresa a veces Suárez diciendo que la comunidad *abdica* o que hace *donación* perfecta y total de la potestad en manos del jefe del Estado. Mas esa entrega, que se verifica por consentimiento y pacto entre los miembros y la cabeza del cuerpo social, nunca se ha de entender tan absoluta, que llegue hasta la renuncia de los derechos fundamentales—concretizaciones de la ley natural—, o que incluya la parte de potestad que se reserva para sí la sociedad perfecta civil.

Esto es lo que el Doctor Eximio expresa repetidas veces, aunque evita el usar la fórmula de distinción entre potestad *in actu* y la misma *in habitu*, que estaba tan en boga entre los escolásticos de su tiempo. Tal vez prefiere prescindir de estos términos, porque no se vaya a creer que hay donación fingida o que sólo se elige un funcionario sin verdadera autoridad propia, como cabeza del cuerpo social. Pero abstrayendo de las fórmulas la doctrina de Suárez y la de Soto, el doctor Navarro, Belarmino y otros, es la misma. El pueblo confiere el poder al gobernante, y al hacer este traspaso conserva todos sus derechos naturales, fuente y raíz de la potestad misma, y cuanto se haya reservado para sí en el contrato de entrega y sumisión.

Algunos autores modernos, sobre todo en los manuales de Ética, se expresan diciendo que, conforme a la doctrina de los escolásticos del siglo XVI, el pueblo tiene siempre el supremo poder, amplio e ilimitado, mientras no lo haya depositado en manos del gobernante y *radicalmente* después de concertado el pacto de consentimiento. Suárez admite esto mismo, como ya lo hemos explicado en párrafos anteriores. Hace notar

---

[95] *Def. Fid.*, 3, 3, 3.

que en muchas ocasiones, cuando la comunidad es numerosa, el ejercicio del poder se ve impedido por las complicaciones de su manejo, mientras no se haya puesto en el gobernante, proporcionándolo así a los fines de dirección y concierto para que fué concedido. A este estadio no le llama Suárez posesión formal de la potestad regia, porque parece entender por este último término el efecto resultante de quien ha sido constituído rey por donación de ese poder.

Así quedan deslindados los campos. No hay coalición ni conflicto entre la autoridad del gobernante y la soberanía del pueblo. Ni hay hipocresía en la donación o falsedad de la investidura. Ni tampoco servilismo ó esclavitud por parte de quien abdica y renuncia en el gobernante.

"Y, por lo mismo, si el pueblo transfirió la potestad al rey reservándosela para algunas causas y negocios, lícitamente puede usar de ella y conservar su derecho en esas ocasiones" [96].

Cuando el gobernante legítimamente elegido, o libremente aceptado, se convierte en tirano, por el abuso que hace de la autoridad recibida, puede el pueblo resistir fundado en la justicia natural, de la cual no puede privarse en ningún caso. Puede equipararse este caso de abuso con el de la agresión injusta que cometa un particular contra la vida o bienes de otro. Entonces, en virtud de la ley natural, concretizada en estas normas, que expresamos técnicamente con el término "defensa propia" en toda su amplitud ("servato moderanime inculpatae tutelae..."), pueda la comunidad repeler la fuerza con la fuerza, negando su obediencia al tirano y deponiéndolo del lugar en que los súbditos le habían colocado por libre consentimiento.

"Y, por la misma razón, si el rey cambiase en tiranía su potestad justa, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, podría el pueblo usar de su potestad natural para defenderse, porque de ésta nunca se ha privado" [97].

Al refutar Suárez las exigencias del juramento de fidelidad que pretendía imponer Jacobo I a sus víctimas (antiguos súbditos), se explican estas mismas razones de la siguiente forma, indicando los procedimientos que deben seguirse:

"Porque en la república (está el derecho de resistencia) sólo por vía de necesaria defensa para su conservación... (y así puede), la república toda, por acuerdo público y general de las ciudades y de los próceres deponer al rey, ya en virtud del derecho natural, por el cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza, ya también porque este caso, necesario para la propia conservación de la república, se entiende quedar exceptuado de aquel primer pacto, por el cual la república transfirió su potestad al rey" [98].

Lo que necesariamente queda exceptuado del contrato de entrega, por fundarse en el derecho natural, a cuya aplicación ni se extiende ni puede

[96] *Def. Fid.*, 3, 3, 3.
[97] *Def. Fid.*, 3, 3, 3.
[98] *Def. Fid.*, 6, 4, 15.

extenderse el tal contrato de libre consentimiento, se retiene legítimamente, y puede echarse mano de él cuando esté en peligro de perderse tan sagrado depósito.

Con terminología diferente—como ya lo advertimos—, el P. Luis de Molina expuso la armonización entre la soberanía constituyente, que radica en el pueblo, y la soberanía constituída de que está investido el gobernante.

"Una vez creado el rey, no permanecen dos potestades, cualquiera de las cuales puede pasar inmediata e íntegramente al actual ejercicio de la jurisdicción y régimen sobre las partes de la república, En efecto, cuanto concedió la república al rey de potestad independiente en sí misma, para lo futuro, tanto perdió para sí de la misma potestad, en cuanto al inmediato uso de ella; sin embargo, no se ha de negar que permanecen dos potestades, una en el rey, y otra como habitual en la república, impedida ésta en sus actos, mientras aquella otra potestad perdure, y precisamente impedida en el grado en que la concedió al rey para que use de ella en adelante, independientemente de sí. Mas abolida esa potestad, puede la república usar de la suya íntegramente. Además, aun perdurando (esa potestad regia), puede la república resistirle, si algo comete injustamente contra la república, o excede los límites de la potestad a él concedida. También puede la república ejercer inmediatamente los actos de su potestad que se hubiere reservado" [99].

La concordancia entre ambos juristas es perfecta en cuanto a la doctrina, con pequeñas discrepancias en cuanto a la forma de expresarse.

Este derecho fundamental e inalienable del pueblo es correlativo a la obligación primordial que tiene el gobernante de ejercer su potestad conforme al bien común. Aun el Supremo Jerarca de la Iglesia está ligado por este principio.

"El Pontífice, y lo mismo se diga del rey, no es señor absoluto de la comunidad a él sujetas, sino pastor y rector, y así no puede poner leyes que sean para su propia utilidad privada, sino para la común utilidad de los ciudadanos" [100].

Semejante presupuesto no requiere ser estipulado entre las obligaciones que asume el rey al entablar el pacto de consentimiento con el reino, por el cual recibe la investidura.

Así quedan explicadas por el mismo Suárez las limitaciones de la potestad al ser conferida al gobernante, y los presupuestos radicales de esta entrega o donación.

---

[99] Creato rege non manere quidem duas potestates quarum quaevis prodire possit inmediate et integre in actum exercendae iurisditionis ac rigiminis in partes Reipublicae. Etenim quantum Respublica concedit regi potestatis independentis in futurum a se ipsa, tantum sibi adimit potestatem, quoad immediatum illius usum; nihilominus, negandum non est, manere duas potestates, unam in rege, alteram vero quasi habitualem in republica, impeditam ab actu, interim dum illa alia potestas perdurat, et tantum precise impeditam, quamtum Respublica independenter in posterum a se regi illi eam concessit. Abolita vero ea potestate, potest Respublica integre uti sua potestate. Praeterea, illa perdurante, potest Respublica illi resistere, si aliquid iniuste in Rempublicam comittat, limitesve potestatis sibi concessae excedat. Potest etiam Respublica exercere immediate quemcumque usum suae potestatis, quem sibi reservaverit." (Ludovici Molina, S. J.: *De Iustitia et Iure*, tomus I, Cuenca, 1593. Trac. II, Disp. 26, col. 189, C D.)

[100] *De Leg.*, 6, 18, 6.

Tal vez Suárez se apartó de la terminología corriente, "potestad en acto", y "potestad retenida en hábito", por parecerle ocasión de confusiones. Ya antes, al discutir la hipótesis, fingida por algunos, de que el Romano Pontífice era el gobernante supremo en lo temporal, sólo que retenía esta potestad únicamente en hábito, Suárez juzga semejante hipótesis ociosa y sin fruto.

"Porque, ¿qué importa que el Pontífice tenga esta potestad en hábito, si necesariamente tuvo que darla a otros, por medio de los cuales se ejerce, y después que la dió ya no puede ejercer en ese orden acto de superior? Por el contrario, más bien parece que se sigue que ya ahora no tiene esta potestad, y que sólo se finge que alguna vez la tuvo, a fin de atribuir al Pontífice la emanación de esta potestad a los príncipes seculares..." [101].

Es preferible a este sistema, que parece multiplicar los modos de poseerse la potestad civil, el que hemos expuesto con Suárez, en que se reserva la unidad del poder civil, en cuya investidura participan radicalmente la comunidad perfecta, sujeto primario de la potestad, y actualmente, con limitaciones, el Estado y su jefe.

Dado el carácter de nuestro estudio, que estamos a punto de cerrar, no hemos querido bajar a las aplicaciones que se siguen de los principios enunciados. Por eso no hemos entrado a la discusión pormenorizada del problema que surge con cada nueva tiranía que aparece en el panorama mundial.

Ahí quedan los principios, explicados sin estrecheces de partido.

* * *

Creemos haber dado una vista de conjunto del pensamiento suareciano, armónico y valiente, respecto al origen de la potestad civil. Desde las primeras páginas hasta las últimas nos esforzamos por hacer una crítica "desde dentro", explicando a Suárez con sus mismos escritos.

El teocentrismo de su concepción integral, con el respeto que merece quien fué creado a imagen y semejanza del mismo Dios, son las notas más salientes que se destacan en cuanto hemos expuesto del pensamiento político suareciano.

Expresándonos en sus términos, podemos decir: *Omnis potestas a Deo per populum libere consentientem.*

IGNACIO GOMEZ ROBLEDO, S. I.

Comillas, Universidad Pontificia.

101 *Def. Fid.*, 3, 5, 20.

LA VERDADERA DOCTRINA DE SUAREZ SOBRE EL DERECHO DE GUERRA

1. *El voluntarismo jurídico en la doctrina suareciana sobre el derecho de declarar y hacer la guerra ofensiva.*

PARA Vitoria, según Delos [1], existe una autoridad suprema inherente al orbe, de la cual participan los príncipes. Estos son funcionarios de la colectividad del género humano en su totalidad. Ella es la que por ellos castiga a los perturbadores de la paz y violadores del orden en las relaciones internacionales.

De esta condición o característica ministerial del jefe del Estado u organismo que desempeñe esa jefatura brota, a juicio de Delos, la luz para explicar, desde luego, dos anomalías: *una*, es que en la guerra ofensiva, a juicio de los clásicos, el príncipe que la declara y la ejecuta actúa como juez que examina la causa, da sentencia contra el príncipe o estado adversario, y la aplica; y al mismo tiempo, como parte. *La otra* consiste en que juzga, sentencia y castiga de hecho a quien no es súbdito suyo, sobre el cual, por lo mismo, no se ve qué jurisdicción pueda tener.

Si se supone que, explícita o virtualmente, el género humano otorga a cada príncipe facultad para que, *servatis servandis*, juzgue al otro y, a tenor de la sentencia, le imponga la pena, las anomalías desaparecen, pues la suprema autoridad de la sociedad universal bien puede tomar a un príncipe—al injuriado—por juez de otro—del ofensor—, y declarar a éste para determinado efecto subordinado al primero [2]. También en este concepto de soberanía estatal, oriunda de la soberanía del orbe, y condicionada y regulada por ella, se explicaría y justificaría, según Delos, la opinión vitoriana sobre el derecho de un príncipe infraestatal, o sea de una sociedad imperfecta, un señor feudal, por ejemplo, a declarar y hacer la guerra, sin contar con su inmediato señor, a otro príncipe ya subalterno

[1] DELOS: *La Société internationale et les Principes du droit public*, pp. 249-255, passim.

MGR. SOLAGES: *La Théologie de la guerre juste*, chap. 3, especialmente pp. 58, 64-80. En ambos véanse abundantes citas de Vitoria.

[2] Claro que, a pesar de eso, subsiste la anomalía de que el juez sea parte, y, en resumidas cuentas, examine y juzgue su propia causa.

dentro del mismo estado, ya extranjero; porque la sociedad universal, que, formal o virtualmente, otorga la debida autoridad al príncipe o jefe de un estado para declarar y hacer la guerra, la puede otorgar para el mismo efecto a un jefe subordinado dentro de la nación o estado [2 bis].

Item se explicaría satisfactoriamente el derecho que Vitoria reconoce a cualquier nación o estado para vindicar la injuria inferida a otro, aun sin ser requerido por el injuriado, y aun en el caso de condenarlo éste. No sólo porque el pueblo injuriado "est innocens et principibus, de jure naturali licet et possunt defendere orbem, ne fiat ei injuria" [3], sino porque el orbe comunica a cada príncipe esa potestad, y podría añadirse que, en determinadas circunstancias, le prescribe usar de ella [4].

Por otra parte, el carácter ministerial de la autoridad del príncipe, conferida a éste y condicionada en su ejercicio por el *orbe* o sociedad universal, evita *per se* los excesos de una autoridad suprema de cada estado, absolutamente independiente así en la apreciación de las causas de la guerra como en su declaración y modo de hacerla. Sobre todo, si, como quiere Vitoria, el príncipe solo no puede juzgar de la justicia o injusticia de su causa (*solus rex non sufficit ad examinandas causas belli*), ni la guerra es justa cuando los motivos no son sino probables [5].

Pero si el estado es una unidad independiente, y su jefe actúa como autoridad suprema y con facultad inherente por derecho natural a su oficio, ninguna de las dos antedichas anomalías puede eliminarse, ni podrá admitirse en un subalterno el derecho a declarar y hacer a otro, ya extranjero, ya nacional, la guerra. Y si además el príncipe es libre de examinar por sí solo la legitimidad de las causas de la guerra, y de declararla y hacerla fundado en razones solamente probables, queda la vía franca a su caprichosa voluntad y a los ruinosos efectos de ella.

Cabalmente, dice Delos [6], esta doctrina antivitoriana es la de Suárez. Se la atribuye, en primer lugar, porque, a su parecer, nada en los escritos de Suárez da a entender que los príncipes, para desempeñar su oficio, se hallen investidos de un poder que, teóricamente y en derecho, provenga de la comunidad internacional. En segundo lugar, porque al hacerse cargo de las anomalías anteriormente mencionadas, más bien da a entender que tal origen del poder no es real, sino que compete al príncipe en cuanto tal por derecho natural, con absoluta independencia jurídica de todo otro poder temporal. Cita en comprobación, *De Charit.* disp. XIII, sect. IV, núms. 7 y 8; *De Legibus,* lib. 2, cap. 19, núm. 8; *De Charitate,* disp. XIII, sect. 6, núms. 5 y 6. Que sólo él tenga el derecho de examinar los motivos de la guerra consta en *De Charit.,* disp. XIII, sect. VI, núm. 7; y que Suárez aplique al caso la doctrina probabilista se sigue, según Delos, de que Suárez es probabilista [7].

[2 bis] DELOS: *Ib.,* p. 251-252.
[3] *De Jure Belli,* q. 19. SOLAGES: *Ob. c.,* p. 68.
[4] SOLAGES: *Ob. c.,* pp. 77-80.
[5] DELOS: *Ib.,* p. 257-260.
[6] *Ib.,* p. 247-260.
[7] *Ib.*

2. *La mente de Suárez.*

Para apreciar con exactitud el pensamiento de Suárez, vamos a encuadrar en el contexto los pasajes que aduce Delos.

Va declarando Suárez que para que la guerra ofensiva sea justa es necesario un título o motivo justo para declararla y hacerla [8], y, concretando más, añade con Santo Tomás y el mismo Vitoria, con Cayetano y todos los católicos, que justa causa o fin de la guerra es que reciba castigo el que primero irrogó la injuria, si rehusa ofrecer por otra vía la debida satisfacción. Así lo demuestra por la Sagrada Escritura, *Núm.* 25, y 2 *Reg.*, 10-11; pero añade como intrínseca razón de la legitimidad de ese título: "Como dentro de una misma república es necesaria una legítima potestad que castigue los delitos para que se mantenga la paz, así también en todo el orbe, para que las diversas repúblicas vivan en tranquilidad unas con otras, se requiere potestad punitiva de las injurias de una contra otra. *Y como esta potestad no reside en ningún superior* [que sea único o supranacional], *pues, como suponemos, no existe, se impone que resida en el supremo príncipe de la república injuriada,* al cual queda el otro sometido por razón de la ofensa. De suerte que esta clase de guerra [ofensiva o agresiva] hace las veces de un justo juicio vindicativo" [9].

Para mejor ilustrar esta razón presenta y resuelve dos dificultades, de las cuales sólo nos interesa la segunda. Hela aquí: Si un príncipe puede declarar y hacer la guerra a otro en orden a castigar la injuria que de él ha recibido, "se sigue que en una misma causa una misma persona es juez y parte, cosa contraria al derecho natural. La conclusión es manifiesta, pues el mismo príncipe ofendido es el que, atacando, asume el papel de juez". Que esa dualidad de funciones [de juez y de actor] sea contra el derecho natural, se confirma "porque ésa es precisamente la razón de negar a las personas privadas la facultad de vindicarse, que moralmente es seguro que excederían los términos de la justicia; y parece que el mismo peligro existe en el príncipe que por su mano se la toma. Además, si porque hoy no se halla otro modo de vindicar la injuria [tratándose de Estados] se concede al príncipe facultad de declarar y hacer la guerra a su adversario, por la misma causa, cuando un particular no puede vindicarse por medio de un juez [porque no existe o no quiere actuar], lo podría por autoridad propia" [10].

---

[8] *De Charitate,* disp. XIII, s. IV., nn. 1-4.

[9] "Ratio est quia sicut intra eamdem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta, ita in orbe, ut diversae respublicae pacate vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Haec autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent, ut ponimus; ergo necesse est, ut sit in supremo principe reipublicae laesae, cui alius subdatur ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum ést loco justi judicii vindicativi" (Ib. sect. IV, n. 5. Cf., sect. II, n. 1).

[10] "Objicitur secundo: nam sequitur in eadem causa eumdem esse actorem et judicem, quod est contra jus naturae. Sequela patet, quoniam idem princeps offensus aggrediendo sumit officium judicis. Et confirmatur: tum quia hac ratione negatur privatis personis propria vindicta; moraliter enim justitiae terminos excederent; idem vero

A la dificultad responde Suárez que, en efecto, "no puede negarse que en este asunto la misma persona desempeña en algún modo la función de juez y la de parte, como también en Dios mismo acontece, a quien se asemeja el derecho de la pública autoridad suprema [pero, a pesar de eso, nada se ofende al derecho natural]; y la causa no es otra sino que ese acto de justicia vindicativa fué necesario al género humano, y por vía natural y humana no se pudo hallar [hasta ahora] otro procedimiento más conveniente para administrarla, máxime que antes de declarar la guerra debe constar de la contumacia del ofensor que rehusa dar la satisfacción debida" [11]. Además, en las líneas que siguen muestra Suárez que no existe la paridad establecida entre la persona privada y el príncipe, ni cuanto al peligro de excederse al hacerse a sí mismo justicia, ni cuanto al motivo porque a la pública autoridad se otorgue el derecho de castigar la ofensa [12]. Obsérvese que, en efecto, para Suárez la ausencia de poder público *apto* para castigar los delitos cometidos por un particular contra otro es algo accidental; en cambio, no es accidental, sino *per se,* la falta de organismo o superior supraestatal *apropósito* para castigar a un Estado que ofendió a otro; porque si bien existe una sociedad universal de todo el género humano, afirmada por Suárez todavía con mayor claridad que el mismo Vitoria, no existía entonces, ni en el horizonte histórico se vislumbraba la esperanza de que existiera, en tal grado de organización que quisiera y pudiera por sí o por un órgano internacional juzgar las causas entre los Estados.

Ese *per se* lo interpreta Delos como implicativo de una necesidad intrínseca perpetua de que así sea, una necesidad derivada del concepto de soberanía estatal suareciano como negación *esencial,* y no sólo facticia,

---

periculum est in principe se vindicante; tum quia pari ratione, si privata persona non possit per judicem se vindicare, posset jam usurpare jus, et sua auctoritate id praestare, cum non alio fundamento id concedatur principi, quam quia non est modus alius justae vindictae" (*Ib.,* sect. IV, n. 6).

[11] *Ib.,* n. 7.

[12] Neque est simile de persona privata, primo, quia cum privato regatur consilio, facile poterit vindictae modum excedere; at potestas publica publico ducitur consilio, idque auscultari tenetur, sicque facilius potest vitare incommoda proprii affectus. Secundo, quia vindicativa potestas per se non ad privatum, sed ad commune bonum refertur; et ideo non privatae personae, sed publicae commissa est; quare si haec vindicare nequeat aut nolit, illa damnum patienter tolerabit. Et per haec patet responsio ad primam confirmationem. Ad secundam, quidam dixerunt in eo casu licere privatae personae occulte se vindicare, et in codice titulus habetur: *Quando liceat sine judice se vindicare;* sed intelligendum hoc venit, quantum ad damnorum restitutionem; quoad delicti vero punitionem est intolerabilis error; actus quippe vindicativae justitiae jurisdictionis est, quam privata persona non habet, neque per alterius delictum comparat, alioquin non oporteret uti publica potestate jurisdictionis; vel certe cum potestas jurisdictionis dimanet ab ipsis hominibus, potuissent singuli non transferre talem potestatem in magistratum, sed eam sibi conservare; quod est aperte contra jus naturae, et contra bonam gubernationem generis humani. Negatur ergo sequela, nam leges attendunt ea quae sunt per se; at privatae personae, per se loquendo, habent expeditam vindictam delictorum propter publicam potestatem; quod vero interdum non possint, per accidens evenit, atque ideo necessario tolerandum, ut diximus. At vero necessitas inter duas respublicas supremas per se est" (*De Charitate,* XIII, s. IV, n. 7).

de todo poder supranacional o jurisdicción sobre los Estados; y estima que en ese sentido Suárez ha proclamado como más conforme a la naturaleza el modo actual de reparar las injurias entre Estados, es a saber, siendo el príncipe injuriado por sí y ante sí parte y juez [13]. ¿Con qué razón juzga así Delos? Pronto lo podrá advertir el lector si continúa su oficio.

Exponiendo Suárez el concepto del derecho de gentes, y después de haber distinguido "el que todos los pueblos y diversidad de gentes deben observar en sus mutuas relaciones", del que "cada reino o ciudad guarda dentro de sus confines" [14], observa que el primero es, a su juicio, con toda propiedad, derecho de gentes, en realidad distinto del derecho civil; y en él, entre otros, se incluye el derecho de guerra, el cual, "en cuanto fundado en la potestad que posee una república o suprema monarquía para castigar, vindicar o reparar la injuria que otra le ha inferido, parece que pertenece al derecho de gentes. Porque en virtud de la pura razón natural no era necesario que existiese esa potestad en la república ofendida; pues habrían podido los hombres establecer otro modo de vindicta, o bien otorgar la potestad de exigirla a un tercer príncipe o árbitro dotado de poder coactivo; sin embargo, no fué así, sino que por ser el modo al presente observado más fácil y más conforme a la naturaleza, se introdujo por la costumbre, y una vez introducido es justo; de modo que en derecho no se le puede contradecir" [15].

Nótese aquí de paso que, por una parte, el modo actual de declarar y hacer la guerra, a saber, siendo juez y parte el Estado [bien que con los competentes procedimientos y asesoramientos], es más fácil y más consentáneo con la naturaleza; pero, por otra parte, no comporta una necesidad natural, intrínseca, ya que "por la sola fuerza de la razón natural no era necesario que tal potestad existiese en la república ofendida..." No creo que ninguna persona sensata vea contradicción entre esos dos puntos de vista. En otras ocasiones ha afirmado Suárez que el derecho de gentes en sentido estricto no es el derecho natural, y que, sin embargo, sus normas son, no sólo conformes con la naturaleza, sino más conformes que sus contrarias. Es precisamente lo que acontece con el derecho del príncipe a declarar y hacer la guerra, a lo menos en el estado actual de la humana cultura y organización política, de que sin duda habla Suárez. Por consiguiente, esa armonía, conformidad, consentaneidad de ese derecho con la naturaleza racional concreta no puede significar en Suárez *necesidad intrínseca* o esencial, sino hipotética, esto es, en la hipótesis, hoy real, y Dios sabe hasta cuándo, de que ni haya un organismo o autoridad internacional que vindique la injuria ni una norma jurídica eficaz que regule o establezca otro modo de hacer justicia. Pero entonces Delos interpretó mal a Suárez cuando le achacó el pensamiento de que el derecho del príncipe a ser juez y parte en la declaración y acción de la guerra, con absoluta independencia, es una necesidad intrínseca,

---

[13] DELOS: *Ob. c.*, p. 254-255.
[14] *De Legibus*, l. 2, cap. XIX, n. 8.
[15] *Ib.*

insuperable, sencillamente *un derecho natural, inmutable además e inviolable*. Lo que sí es cierto en la doctrina suareciana es que la jurisdicción del príncipe o jefe del Estado, sociedad perfecta, es suprema, salva siempre su sumisión indirecta al Romano Pontífice, tratándose de un príncipe cristiano. Pero Suárez hablaba siempre de una supremacía histórica o práctica, por cuanto no existía un poder natural concreto supranacional organizado a que los príncipes pudieran someter el conocimiento y sustanciación de sus causas. Y es muy de notar que mientras Suárez, con un criterio más realista tiene siempre presente la hipótesis temporal de organización imperfecta de las relaciones interestatales, sin dejar por eso de reconocer cierta real sociedad internacional [16], Vitoria, en cambio, frecuenta la apelación al *orbe*, como si el género humano se hallara ya de momento en situación de delegar y moderar a los príncipes, algo así como un jefe de Estado a sus funcionarios [17]. Suárez no admitiría que la autoridad del príncipe es hoy, o ha sido, delegada de la inherente a la sociedad internacional, por la sencilla razón de que ésta no ha estado, ni lo está aún, en situación de poder delegar; y, por lo tanto, rechazaría como incorrecto el término "funcionario de la colectividad" aplicado al príncipe; pero no niega, antes expresamente reconoce, que un poder legítimo supranacional organizado podría hasta crear jefes de Estado y regularles sus derechos y deberes. Hasta ahora, pues, los actos de soberanía de los príncipes habían, sin duda, de conformarse con el derecho de gentes y con el derecho natural; pero eran realmente independientes de toda otra potestad terrena: de la de otro estado, como es evidente; de la del orbe, porque ésta prácticamente no existía, pues no se concretaba en ninguna persona ni física ni moral en forma que pudiera actuarse. Y esto supuesto, no se ve qué más pueda contribuir al freno de la tiranía

---

[16] Véase a este propósito el bello testimonio de *De Legibus*, l. 2, c. 19, n. 9, donde del modo más explícito se afirma la realidad del género humano como sociedad; pero se acentúa con prudencia la imperfección de su organización. "Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem." Sin duda, este modo de hablar es el que mejor cuadra con el objeto, y no se me alcanza que signifique una concepción menos orgánica que la ofrecida por la realidad. Una sociedad donde no existe ni un derecho perfecto ni un organismo que posea y ejercite la autoridad, no puede tener una estructura más compacta y orgánica que la expresada por Suárez con esos prudentísimos atenuantes: *aliquam unitatem non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem;* y en tal sociedad las relaciones entre unos estados y otros no pueden regularse sino por las exigencias del derecho natural y de gentes y por los pactos interestatales, siempre, es claro, en conformidad con el bien común; no por normas concretas emanadas de un poder superior natural inexistente.

[17] Así lo reconoce el mismo Solages a pesar de su simpatía por Vitoria y de su antipatía por Suárez. Aludiendo a algunos textos de Vitoria, escribe en la obra citada, página 69: "Ce qui est presque déconcertant, c'est qu'au milieu de ces textes si audacieux, il n'y ait pas même une allusion à l'état d'inorganisation de la société des Etats, à son manque d'institutions juridiques apropriées. Vitoria affirme catégoriquement que le monde a le pouvoir de s'organiser (*De potestate civili*, q. 14), mais jamais il n'affirme explicitement qu'il ne l'est pas; par suite, nulle part non plus, il n'affinme que c'est regrettable; nulle part, évidemment, qu'il devrait s'efforcer de le devenir."

proclamar al príncipe delegado, funcionario o ministro de un poder superior inexistente e inactuante, que súbdito del derecho natural y del de gentes, que es lo que hace Suárez.

El príncipe de una sociedad perfecta siempre corre algún peligro de abusar de su poder con injuria de sus súbditos y de otros estados; pero de caer en él puede librarlo una organización política intraestatal conforme con la dignidad humana, hábilmente moderadora de los poderes diversos que integran la soberanía, y armonizadora de la autoridad con la libertad, y una constante y viva presión sobre su conciencia de las exigencias del bien común, así nacional como universal, y de los preceptos del derecho de gentes.

Cierto que si además existiese un poder mundial soberano dispuesto a castigar las injusticias contra otro estado, las garantías serían cuantitativamente mayores. Pero, en primer lugar, ese poder supranacional, ¿no podría también actuar injustamente, si no precisamente respecto de otra organización supraestatal, sí con uno y otro de los estados componentes del orbe? Y no siendo posible otra autoridad superior temporal, no quedaría más recurso para contenerlo en los términos del deber que el respeto a las normas de la razón y del derecho público, y la sabia estructura de su propia constitución política.

Entonces, ¿para qué ver peligro de voluntarismo vitando en el príncipe de una sociedad perfecta independiente, y no verlo en el jefe u organismo mundial, que no sólo sería independiente de toda otra potestad terrena, sino único auténtico soberano temporal? Si porque normas objetivas independientes de la voluntad sujetan la de éste, su poder no es un derecho de caprichoso ejercicio; tampoco lo será el del otro, por la misma razón.

En resumidas cuentas, el poder de los príncipes históricamente jamás ha sido derivado o delegado del orbe, sino nacido de las entrañas del pueblo concreto, que de uno u otro modo se lo ha conferido a una persona física o moral, aunque sometido, a lo menos *de jure*, en su ejercicio y en sus finalidades intrínsecas, a las exigencias del bien común no sólo del pueblo propio, sino de la sociedad universal. Y esta realidad es la subentendida siempre en el pensamiento de Suárez, cuando no siempre expresada *totidem verbis*.

Hasta aquí no se descubre en él error ni peligro alguno que abra la puerta al capricho y voluntarismo del príncipe. Pero ¿no existiría ese peligro en su doctrina sobre el exclusivo derecho del príncipe a juzgar las causas de la guerra?

3. "*Solus rex non sufficit ad examinandas causas belli*" (Vitoria).

Supuesto que el príncipe posee por derecho de gentes el derecho de declarar y hacer la guerra cuando existe para ella justo título, ¿qué normas debe observar para conocer si ese justo título existe o no existe y para adoptar la decisión final?

En esa ambigüedad en que se debate Delos cuando trata de Suárez, luchando entre aceptar el evidente sentido del texto suareciano e inter-

pretarlo malignamente según sus prejuicios y en contra del parecer de Vitoria, parece, en fin de cuentas, achacar a Suárez, en el problema del examen de la causa de la guerra y de la declaración y ejecución de la guerra misma, estos errores.

1.° El príncipe es de tal modo soberano e independiente en el examen de la justicia de su causa, que siempre puede por sí, o por juristas libérrimamente designados por él, y sin ninguna sujeción a otra autoridad o arbitrio, examinar el tema en litigio y dictaminar sobre él.

2.° La declaración y acción de la guerra, a tenor de ese dictamen, es asunto de la exclusiva jurisdicción del príncipe supremo, objeto de su poder personal, hasta el punto de que no pueda otorgarse por virtud del derecho de gentes, a un príncipe subalterno, semejante facultad [18].

Sin embargo, el pensamiento de Suárez es muy diferente. Actuando *dentro del puro derecho natural* y prescindiendo de la existencia de la Iglesia de Cristo y de la suprema autoridad de su Vicario, el Romano Pontífice, el príncipe debe examinar la causa con toda seriedad y diligencia. "Porque la guerra es un negocio de suma gravedad, y la razón dicta que en el trámite de todo negocio se proceda con el consejo y la prudencia que su importancia reclame." Fuera de que el príncipe se comporta como juez en punto a declarar y hacer la guerra. "Y si todo juez debe examinar la causa con proporcionada diligencia para no dar sentencia injusta, ¿cuánto más lo deberá tratándose de causa tan grave como es el motivo de una guerra? Por lo demás, bien se deja entender el peligro de lamentables turbaciones políticas que correría la sociedad si los príncipes, temerariamente y sin el debido examen de la causa, pudieran lanzarse a la guerra" [19].

Claro está, que si el examen ha de ser serio y objetivo, como la causa exige, se habrán de hacer las consultas que sean del caso para lograr el conocimiento cierto de la justicia del motivo [19 bis]. Pero Suárez no desciende a pormenores sobre a quiénes, en general, ha de pedir consejo el príncipe, y es claro que ello dependerá en gran parte de la cosa en litigio y de la organización política estatal o forma de régimen. Quizá en la misma constitución se prescriba a qué organismo o funcionarios haya de encomendarse el examen del título bélico.

En todo caso, advierte que para adquirir el debido conocimiento de la causa no está obligado el príncipe supremo a aceptar tales o cuales consejeros o árbitros que el otro príncipe le designe, salva siempre la obligación, *ex justitia*, de agotar los medios honestos de lograr una pacífica solución justa del asunto. Porque acontece aquí lo que en cualquier juicio, a saber, que se requieren dos cosas: 1.ª Examen de la causa, para venir al conocimiento exacto del derecho de cada parte, para lo cual no se necesita jurisdicción propiamente, sino ciencia y prudencia [20], y, por lo mismo, basta que el príncipe—o jefe de la sociedad perfecta—enco-

---

[18] DELOS: *Ob. c.*, p. 257-258-259.

[19] *De Charitate*, d. XIII, s. VI, n. 1.

[19] bis "Potestas publica pub ico ducitur consilio, idque auscultari tenetur, sicque vitare potest incommoda proprii affectus" (*Ib.*, sect. IV, n. 7).

[20] *Ib.*, sect. VI, n. 6.

miende esa inquisición a personas prudentes y doctas, aunque, habiendo justos motivos para ello, no acepte las propuestas por su adversario [21].

2.ª Ejecución del derecho demostrado por ese examen de la causa; para lo cual se necesita, sí, jurisdicción; pero esa jurisdicción la posee el príncipe; y, por lo tanto, puede ejercerla una vez que le consta de su derecho. *Alterum est exsecutio juris jam patefacti; ad hoc vero jurisdictio postulatur quam per se habet supremus princeps quando alias sibi constat satis de jure* [22].

En ninguna parte da a entender Suárez que para examinar la causa del litigio baste la sola persona del príncipe, ni menos que sea libérrimo en la elección de sus consejeros hasta el punto de que sin más norma que su propio capricho pueda escogerlos, como si por la misma ley fundamental del Estado no le estuviese prescrito en ocasiones a quiénes deba consultar y aun seguir después de consultados, y, por exigencias del bien común, no debiera acudir a quienes *sea menester* para adquirir noticia de su derecho y del de su contrincante, y como si excluyese que, en el caso de existir un superior poder internacional, o un árbitro legalmente constituído a quien reclamar la decisión, pudiera el príncipe por sí y ante sí componérselas en negocio tan grave [23].

Suárez sabía muy bien que cierta comunidad de naciones regida por su correspondiente derecho natural, principio originario de otro derecho llamado de gentes, ha sido siempre, es y será realísima [24], y que contra ese derecho nada *justo* pueden hacer los príncipes, por muy soberanos que se los considere. Todo lo cual subsiste, aun mientras las funciones jurisdiccionales virtualmente propias de esa colectividad, no se desempeñen por un organismo permanente, representativo y gerente de esa autoridad mundial. Y es muy de notar que fué precisamente Suárez quien, sacando de estos principios las últimas y precisas consecuencias, vino a establecer con cierta especie de exigencia natural, y no de una pura conveniencia, la necesidad de cierto gobierno o tribunal internacional que autoritativamente administrase justicia, dirimiese con su sentencia los conflictos e hiciese imposible la guerra. "Imposible es—escribe—que el autor de la Naturaleza haya dejado en tal término las cosas humanas, que los litigios entre príncipes supremos y naciones sólo por la guerra puedan sustanciarse" [25], siendo así que "muy bien podían haber establecido los hombres otro procedimiento para reparar las injurias, y, desde luego, el

---

[21] *Ib.*

[22] *Ib.*

[23] Las dos últimas hipótesis, recurso a un supremo poder internacional o a un árbitro, están expresamente reconocidas y exigidas por Suárez. "Ex vi solius rationis naturalis non erat necesarium ut haec potestas [vindicandi injuriam sibi illatam] esset in republica offensa: Potuissent enim homines instituere alium modum vindictae, vel committere illam potestatem alicui tertio principi, et quasi arbitro cum potestate coactiva" (*De Legibus,* lib. II, cap. XIX, nn. 8 y 9. Véase *De Charitate,* disp. XIII, sect. VI, n. 5). La obligación de mirar en todo este negocio de la guerra al bien común, y de oír el necesario consejo inspirado por la prudencia antes de declararla, es patente en toda la obra suareciana.

[24] *De Legibus,* l. II, cap. XIX, n. 9.

[25] *De Charitate,* disp. XIII, sect. VI, n. 5.

de encomendar esa reparación a algún tercer príncipe o árbitro con potestad coactiva" [26], que podría ser el supremo jerarca—persona física o moral—de todo el género humano, si a tal grado de organización llegara en algún tiempo. Y es claro, entonces no podría ningún príncipe tomarse la justicia por su mano, porque "cuando existe un tribunal o potestad superior a las dos partes litigantes, es contra el derecho natural apelar, por propia autoridad, a la fuerza para exigir su derecho" [27]. Además, insiste Suárez en que el mismo bien común exige que por todos los medios honestos posibles se evite el mal de la guerra [28].

¿Cómo, pues, atribuirle desconocimiento de la justicia y su sustitución por la pura moral o caridad en las cuestiones tocantes al examen y enjuiciamiento de las causas justas de la guerra y decisión de hacerla? ¿No es ello una injusticia manifiesta? Sin embargo, en ella incurre una y otra vez el apasionado y artificioso Delos [29].

4. *La jurisdicción del príncipe para declarar la guerra ofensiva.*

Cuanto a la jurisdicción necesaria para declarar y hacer la guerra, una vez reconocida su justa causa—jurisdicción que equivale a la potestad de intimar y ejecutar la sentencia judicial—, es claro que reside en el príncipe. Suárez escribió: "*quam [jurisdictionem] per se habet supremus princeps*". ¿Qué significa ese *per se?* De seguro significa *de suyo, y como incluída de ordinario en la totalidad* de su autoridad, aunque en absoluto pudieran darse casos, y se dan, en que la sociedad, al transmitir su autoridad al príncipe, o debidamente condicionársela, se reservase cierta especial intervención en asunto tan grave como declarar y hacer la guerra. O si por príncipe entendiera, como sin duda entiende, la persona física o moral en cuanto sujeto de la suprema potestad de una sociedad perfecta, *per se* significaría *esencialmente*, en cuanto que la potestad de declarar y hacer la guerra es elemento constitutivo o indefectible de esa suprema autoridad, jurisdicción o soberanía. Tal jurisdicción sólo muy relativamente sería suprema si existiese un organismo internacional legalmente constituído con autoridad para dirimir los conflictos entre las naciones, pues entonces cesaría en los príncipes nacionales el derecho a declarar y hacer la guerra ofensiva. Pero como hasta el presente no ha existido ni existe, y Dios sabe si alguna vez existirá, y ese defecto se funda en la condición de la naturaleza humana, cuya evolución no ha posibilitado hasta la fecha la constitución de una sociedad perfectamente organizada de naciones, se ha podido decir, y lo ha dicho Suárez, que la naturaleza exige, como más conforme a ella en el actual estadio de su evolución, que el príncipe nacional posea esa facultad de declarar y hacer la guerra; pero sin negar la posibilidad ni menos la conveniencia de un organismo internacional que monopolizase ese derecho, antes afirman-

[26] *De Legibus*, l. II, cap. XIX, nn. 8 y 9.
[27] *De Charitate*, disp. XIII, sect. II, n. 2.
[28] *Ib.*, sect. VI, n. 5. Véase GARCÍA PRIETO, O. S. A.: *La Paz y la Guerra*, pp. 62-64.
[29] *Ob. c.*, p. 255-260.

dó una y otra, como acabamos de ver. Por consiguiente, sin afirmar que ese derecho vaya inherente á la potestad del príncipe con necesidad metafísica, sino sólo hipotética, Vitoria, como Suárez, atribuye ese derecho al príncipe de una sociedad perfecta y a la misma república como algo esencial [30]. A la sociedad imperfecta o á su príncipe niega, sí, Suárez—y en esto se opone resueltamente a Vitoria—, el derecho de declarar y hacer la guerra ofensiva, porque le parece, y con mucha razón, contra el derecho natural que un príncipe inferior, verdadero súbdito de otro, por quien puede hacer valer su derecho, se tome la justicia por su mano. Entre este desorden y el de una venganza privada no habría más diferencia que el mayor volumen de la injusticia, tratándose de príncipes subalternos, pues los daños materiales y morales serían mucho mayores que en la venganza de simples ciudadanos [31].

---

[30] Quaelibet Respublica habet auctoritatem indicendi et inferendi bellum... respublica habet auctoritatem non solum defensionis, sed etiam vindicandi se et suos et persequeadi injurias. Quod probatur, quia ut Arist. tradit 3. POLIT., resp. debet esse sibi sufficiens; sed non posset sufficienter conservare bonum publicum et statum Reipublicae, si non possit vindicare injuriam et animadvertere in hostes... Eamdem auctoritatem habet quantum ad hoc Princeps, sicut Respublica... Quia Princeps non est nisi ex electione Reipublicae; ergo gerit vicem et auctoritatem illius; imo, jam ubi sunt legitimi Principes in Republica, tota auctoritas residet penes Principes, neque sine illis aliquid publice aut bello aut pace geri potest.

Sed tota difficultas est quid est Respublica et quis proprie Princeps? Ad hoc breviter respondetur, quod Respublica proprie vocatur perfecta communitas; sed hoc ipsum est dubium quae sit perfecta communitas... Est ergo perfecta Respublica aut communitas, quae est per se totum; id est, quae non est alterius Reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium, et proprios magistratus, quale est Regnum Castellae et Aragoniae et principatus Venetorum et alii similes" (Relect. posteriori de indis, sive de jure belli hispanorum in barbaros; q. 2, nn. 5-9, pp. 394-397, edit. Getino).

[31] "Dico secundo: princeps, et respublica imperfecta, et quicumque superiorem habet in temporalibus, non potest juste bellum indicere sine sui superioris auctoritate. Ratio est, quia hujusmodi princeps potest petere jus a superiore suo; ergo non habet jus indicendi bellum, quia quoad hoc se habet ut privata persona; ea enim de causa, privati indicere bellum non possunt. Secundo, quia talis belli indictio est contra jus supremi principis, cui haec facultas praecipue commissa est, quia sine illa non posset pacifice et convenienter gubernare. Haec vero limitat Vitoria supra, et indicat etiam Cajetanus, et alii: primo, nisi antiquissima consuetudine aliud esset observatum. Quod verum fortasse est, quando bellum est indictum contra non subditos ipsi regi: si namque esset contra membrum aliud ejusdem regni, videretur sane talis consuetudo contra legem naturalem; nam quando est tribunal et potestas superior utrique parti, contra jus naturae est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere. Item in privatis personis hoc sine dubio contra jus naturae militat: at vero tunc illa duo membra ejusdem reipublicae, quamvis sint pricipaliora, attamen habent se ut privatae personae. Secundo limitat Vitoria eamdem conclusionem, nisi rex supremus sit negligens in vindicanda injuria, nam tunc posset inferior princeps se vindicare. Quod tamen non placet, praecipue inter membra ejusdem reipublicae: nam privata persona, quando non potest jus suum obtinere publico judicio, licet occulte et sine scandalo possit sese indemnem servare, non tamen per vim et bellum, et multo minus vindicare se potest, quando per judicem non potest. Nam vindicatio propria, auctoritate privata, intrinsece mala est, atque eo colore facile excitarentur tumultus et bella in republica; sed jus vindictae, quod habet pars reipublicae, vel privata persona, tantum est imperfectum, et in illo habent haec incommoda majorem locum; ergo non est illi danda haec licentia, nisi solum intra limites justae defensionis." *De Charitate*, disp. XIII, s. II, n. 2.

Aunque los príncipes fueran, como insiste Delos, funcionarios del orbe o del género humano, no lo serían—a lo menos en el estadio actual de la organización política—en cuanto designados por un organismo superior representativo de la sociedad universal, pues no existe ni tal organismo ni tal designación, y en concreto son representantes y gerentes cada uno de su república, que originariamente le comunicó la autoridad que tiene, en la forma que los escolásticos explican, y Vitoria entre ellos [31 bis]. Por consiguiente, ese *per se* suareciano es verdaderísimo y no se opone, ni poco ni mucho, a la doctrna vitoriana sobre el particular, antes con ella se identifica. Por otra parte, Suárez, que con mayor claridad y precisión que el mismo Vitoria, ha proclamado la existencia de la sociedad universal [32], no desconoce que el *bien común del género humano*, no ya el bien particular de cada nación, exige hoy el derecho de declarar y hacer la guerra en los príncipes, porque, no existiendo todavía una adecuada organización política internacional, los príncipes son el único medio por donde se asegura ese bien común universal, al asegurar el de la propia nación en el marco de la justicia. Ver, pues, oposición, como Delos, entre el "*quam per se habet supremus princeps*", de Suárez, y el "*quod... orbis per principes*" [33], es gana realmente de hacer guerra y, por cierto, bien injusta, pues es tan sin razón.

En todo caso, siempre supone Suárez que antes de llegar al conocimiento formalmente cierto de la justicia de su causa, no puede el príncipe declarar ni menos hacer la guerra. Con todo, en ocasiones, a pesar de todas las diligencias, no podrá lograr ese conocimiento y quedará con duda de su derecho y de la conducta que habrá de seguir. ¿Qué hacer entonces?

5. *¿Se reserva al príncipe de la sociedad perfecta el derecho de examinar la justicia de la guerra?*

Estima Suárez como más probable que en una situación de pura ley natural, y no existiendo un superior internacional o supranacional, se debería poner el asunto en manos de árbitros desinteresados y aceptar la solución que ellos propusiesen. Porque los príncipes están obligados a evitar la guerra—mal gravísimo—por cuantos medios honestos puedan, y la solución arbitral es, sin duda, óptimo medio cuando los árbitros son varones probos y doctos y no dejan lugar al peligro de injusticia. "Imposible—escribe hermosamente Suárez—que las cosas humanas, casi siempre administradas y gobernadas por vía de conjeturas y no de razón cierta, hayan sido dejadas por el autor de la naturaleza en tal término, que sólo por la guerra puedan dirimirse los litigios entre príncipes supremos y naciones; porque esto se opone a la prudencia y al bien co-

---

[31 bis] Véase la nota 30. Item, Vitoria, *Relect. de potestate civile*, q. 7 y 8, página 181 y ss., edit. Getino.

[32] *De Legibus*, l. II, cap. XIX, n. 9.

[33] DELOS: *Ob. c.*, p. 257. VITORIA: *De jure belli*, Ingols., p. 283.

mún del género humano y es, por tanto, *contrario a la justicia*. Fuera de que entonces, por regla general, tendrían mayor derecho los más poderosos y la razón habrían de dictarla las armas; lo cual bien se ve que es bárbaro y absurdo" [34].

Examen serio de la causa para ver si hay o no justo título para la guerra. Comisión del litigio al arbitrio de varones honrados y doctos cuando, después de haber hecho la prudente inquisición, no se ha podido lograr certeza sobre la realidad y extensión del propio derecho, a fin de que ellos determinen el de ambas partes, y éstas acepten la sentencia y se evite la guerra. He aquí, según Suárez, dos exigencias del derecho en el presente estadio de la organización social. La primera, absolutamente cierta, indiscutible. La segunda, cuando menos, muy probable. Ambas, en la mente de Suárez, impuestas por la justicia. No habiendo de hecho ningún órgano internacional dotado de jurisdicción universal a quien recurrir, los príncipes litigantes son los supremos *jueces* con real jurisdicción de su propia causa. Y no puede exigir la justicia una solución ilusoria, cual sería que los príncipes hubieran de poner su causa en manos de una superior jurisdicción inexistente. *Pero la justicia, y no sólo la pura moral, les obliga, en nombre del bien común de sus propias naciones y del orbe mismo*, en cuyo daño repercuten los males de la guerra, a resolver el conflicto, en cuanto sea posible, por medios pacíficos, v. gr., el arbitraje. Nada más claro en Suárez. Por consiguiente, afirmar con Delos (pp. 255, 256, 257 y 260) que en toda esta doctrina suareciana no cuentan para nada el derecho y el bien común, aun respecto de la sociedad universal, sino sólo la nobleza de espíritu, la moral y la caridad, es increíble ligereza.

Tratándose de príncipes cristianos y de conflictos entre ellos surgidos, el derecho de guerra implica algunas características modalidades, ya cuanto a la persona en quien reside la potestad de declarar la guerra, ya cuanto al modo de examinar la causa. Como las repúblicas imperfectas o sus príncipes carecen del derecho de declarar por sí la guerra, pues pueden pedir justicia a su superior [35], y obrarían contra el derecho de éste a imponerla, si se la tomaran por su mano, así los príncipes cristianos, aun de sociedades civiles perfectas, deberían inhibirse en el asunto cuando el Romano Pontífice, en virtud de la suprema potestad, aunque indirecta, que posee sobre las cosas temporales, avocase a sí ya el examen, ya la decisión de la causa, como pudiera hacerlo, y quisiera realmente ejercer esa suprema autoridad. Si en tal caso, desobedientes al Papa, se hiciesen la guerra, el que la declarase y comenzase pecaría contra la justicia, pues obraría sin la debida jurisdicción y tendría que resarcir los daños ocasionados como violación de la justicia conmutativa [36]. Para Suárez es indiscutible que el Romano Pontífice, en virtud de su potestad indirecta en las cosas temporales, puede ya privar a un príncipe cristiano del derecho de guerrear, ya obligarle a ello cuando así lo requiera el bien

---

[34] *De Charitate*, XIII, sect. VI, n. 5.
[35] *Ib.*, sect. II, n. 2.
[36] *Ib.*, nn. 5, 6 y 7.

común de la Iglesia o el mayor bien espiritual [37]. Más aún, aun cuando admite, y con toda razón, demostrada además por él en los pasajes en seguida citados, la *posibilidad* de que se guerree por tal causa que se falte

---

37 "Sed pro christianis principibus est secundo notandum, Summum Pontificem, quamvis non habeat directam potestatem in temporalibus extra suum dominium, habere tamen indirectam, ex c. *Venerabilem,* de Electione, et capit. *Novit,* de Judiciis. Hoc ergo titulo habet jus avocandi sibi causam belli, et potestatem ferendi sententiam, cui partes tenentur obedire, nisi manifestam faciat injustitiam; nam id certe necessarium est ab bonum spirituale Ecclesiae, et ad infinita prope mala devitanda; quapropter Soto, ad Rom. 12, dixit raro inter principes christianos esse bellum justum, quia aliam viam expeditam habere possunt ad terminandas causas communes. Sed nihilominus interdum Pontifex non interponit auctoritatem, ne fortasse sequantur majora mala; tunc vero principes supremi non tenentur facultatem a Pontifice extorquere, sed quandiu non prohibentur, possunt jus suum prosequi; oportet tamen cavere, ne ipsi in causa sint ut Pontifex non audeat se interponere; nam tunc non excusabuntur a culpa. Vide in *Defensione fidei,* lib. 3, c. 22" (*De Charitate,* disp. XIII, sect. II, n. 5).

"Dico tertio: bellum quod, juxta praecedentem conclusionem, sine legitima auctoritate indicitur, non solum est contra charitatem, sed etiam contra justitiam, etiamsi adsit legitima causa. Ratio est, quia actus ille tunc fit sine jurisdictione legitima; est ergo illegitimus. Et hinc provenit ut ex tali bello oriatur obligatio restituendi omnia damna. Verum quidem est quod, si quis per hujusmodi bellum recuperet tantum res suas, non teneatur restituere illas; tenebitur tamen ad damna omnia et expensas aliorum. Ratio est, quia in his fecit inaequalitatem, cum esset causa injusta omnium illorum; in accipiendo autem res suas, proprie non fecit injuriam, nisi fortasse in modo, ex quo tamen praecise sumpto non oritur obligatio restituendi. Unde etiam infertur quod Sylvester, verbo *Bellum,* primo, quaest. 10, notavit, eum, qui sine hac auctoritate bellum facit, etsi alias habeat legitimum titulum, incurrere poenas injuste bellantium, atque adeo, si incendiarius sit, incurrere excommunicationem latam contra incendiarios" (*Ib.,* n. 6).

"Sed quaeri potest an, si rex christianus, aut princeps soli Pontifici subjectus, contra Pontificis ipsius prohibitionem, facit nihilominus tale bellum justum, peccet contra justitiam, an solum contra obedientiam, nam hinc pendet judicium de obligatione restituendi. Respondeo: quandiu Pontifex non ita prohibet, ut causam ad se revocet, et se judicem constituat, princeps non peccat contra justitiam prosequendo jus suum, sive in eo bello non prohibendo male faciat Pontifex, sive non faciat. Ratio est, quia tunc nihilominus retinet suam jurisdictionem et potestatem. Si tamen Papa sua auctoritate et potestate juste impediat bellum, ut contrarium bono spirituali Ecclesiae, ac proinde adimat principi jus omne bellandi, prout potest, in tali casu peccabit contra justitiam princeps, ac tenebitur ad restituendum. Ratio est, qui jam tunc in ea causa non habet titulum quo juste possit alteri principi inferre damna per bellum; quae igitur tunc intulerit, contra justitiam etiam commutativam inferet, atque adeo ex justitia erunt resarcienda. Nec refert quod per indirectam potestatem Pontifex dictum principem privet bellandi jure, dummodo ex vera causa communis boni, ut supponimus, illum privet" (*Ib.,* n. 7).

"Ut dixit Inocentius III in cap. *Novit. de Judiciis,* cohibere peccata proprium est spiritualis potestatis et maxime ad id tenetur quando sunt publice nociva et contra commune bonum; sed talis est abusus ille potestatis regiae ad nocendum et injustum bellum inferedum; ergo sine dubio in hoc subditur rex pontifici, qui sic possit talem potestatis suae usum prohibere. Quod autem etiam posteriori modo possit Pontifex regibus imperare, probatur quia principes christiani vel ex officio suo, vel et justitia quadam legali, qua membrum reipublicae illi subvenire obligatur, vel est charitate christiana ecclesiam defendere eique auxilium conferre tenentur. Ergo necessitate vel causa exigente, potest Pontifex... eos movere ad usum potestatis suae eos excitando et obligando per imperium" ¿Cómo, pues, pudo Delos decir que la caridad sola interviene en la obligación de los príncipes para con la Iglesia y el orbe?

(*Defensio Fidei,* l. III, cap. XXII, especialmente nn. 14-16.)

a la caridad contra la Iglesia y no la justicia conmutativa contra el Estado contrincante, como acontece a veces en las contiendas entre particulares [38], o a la obediencia al Romano Pontífice, y no a la justicia, si no fuere a la legal [39], enseña expresamente que los príncipes cristianos, por tres títulos simultáneos: "vel ex officio suo, *vel ex justitia quadam legali*, qua membrum reipublicae illi subvenire obligatur, vel ex charitate christiana Ecclesiam defendere eique auxilium conferre tenentur" [39 bis], aun antecedentemente al mandato pontificio. Por consiguiente, es claro que declarar la guerra o hacerla, con detrimento de ese bien superior de la Iglesia, aun antes de intervenir la prohibición pontificia, sería acto contrario, cuando menos, a esa justicia legal, ya que no lo fuera a otra clase de justicia. No puede, pues, afirmarse, como hace Delos, que para Suárez sólo hay falta de caridad y no de justicia ni conmutativa contra el adversario ni legal, al hacer la guerra un príncipe a otro con daño del orbe o de la cristiandad.

6. *El probabilismo de Suárez en su doctrina sobre el derecho de guerra.*

Es fácil ver qué ruinas puede traer el probabilismo aplicado a los problemas del Derecho internacional. Si cada Estado, en el ejercicio de su derecho subjetivo, puede apoyarse en el probabilismo para declarar la guerra, entonces se abre de par en par la puerta a la guerra sin fin. Por-

[38] "Dico tertio: qui sine causa justa bellum aggreditur, non solum contra charitatem, sed etiam contra justitiam peccat; unde tenetur omnia damna restituere. Conclusio est manifesta. Solum quaeri posset an detur interdum causa belli excusans ab injustitia, non vero a peccato contra charitatem. Respondendumque raro hoc accidere, non tamen quidquam repugnare; sicut enim inter privatos contingit, ut alter ab altero rem sibi debitam accipiat, proindeque non sit contra justitiam, contra charitatem vero aliquando, nimirum si ea de causa debitor incurrat gravissima damna, et res illa creditori non sit valde necessaria, ita posset accidere inter principes et respublicas. In quo tamen advertendum, in hujusmodi bello posse considerari primo damnum reipublicae contra quam bellatur; secundo illius quae bellum infert; tertio denique damnum fortasse totius Ecclesiae. In hoc tertio eventu, facile id, quod diximus, inveniri potest. Nan licet rex Christianus possit alio justo titulo bellum indicere, nihilominus poterit peccare contra charitatem Ecclesiae debitam, tale jus prosequendo; ut si inde videat hostes fidei fieri potentiores, etc.; in eo ergo casu, licet sit peccatum bellare, non tamen insurgit restituendi obligatio, quoniam ille alius justus titulus illum deobligat. Quando vero damnum est primi generis, tunc non multum obligat, quia prava voluntas reipublicae injuriam inferentis fuit causa illius; si tamen in casu aliquo non posset illa respublica, vel satisfacere, vel restituere sine magnis incommodis, neque esset necessaria satisfactio alteri principi, illam urgendo faceret plane contra charitatem. In secundo tandem casu, si princeps cum majori damno et periculo suae reipublicae infert bellum alteri, etiam ex justa causa, peccabit non solum contra charitatem, sed etiam contra justitiam debitam propriae reipublicae. Ratio est, quia princeps tenetur ex justitia magis providere communi bono suae reipublicae, quam proprio; alias tyrannus evadet. Sic judex suspendens reum morte dignum, sed valde necessarium reipublicae, contra debitum sui numeris faceret, atque adeo contra justitiam. Sic medicus contra justitiam ex officio debitum peccaret, dando medicinam, quae praesenti aegritudini mederetur, sed majores postea inferret" (*De Charitate*, disp. XIII, sect. IV, n. 8.

[39] *Ib.*, sect. II, n. 7, ya transcrito antes.

[39 bis] *Defensio fideo*, lib. 3, c. 22, n. 16.

que en la complejidad de la vida internacional, ¿quién carece de buenos motivos para creerse injuriado, y de razones sólidamente probables en su favor, sobre todo si se sitúa no en un punto de vista social internacional, sino enteramente subjetivo? Pues bien, precisamente por el probabilismo se declara Suárez; y no se equivocaría quien viese en esa actitud la última consecuencia de su subjetivismo, el cual postula la aplicación de las reglas de la moral privada a los problemas del Derecho internacional [40]. ¿Es verdad que Suárez ha declarado al probabilismo norma de justa decisión del príncipe en el declarar y hacer la guerra? Ciertamente no lo es.

Suárez es probabilista, como lo fueron los más grandes teólogos y lo son hoy todos en realidad, cuando no les mueve el empeño de defender sus tradiciones y su escuela [41].

Pero, precisamente porque, según su sana doctrina, el probabilismo no puede tener aplicación en el asunto de la declaración y acción de la guerra, Suárez no lo aplica. Veámoslo.

A los que hayan de dictaminar sobre el derecho de las partes litigantes al objeto en litigio, y, por tanto, sobre la justicia de la guerra, en su caso, Suárez propone las siguientes normas:

1.ª "Cuando el derecho invocado por cada parte es probable, el príncipe se debe comportar como justo juez; por lo cual si la opinión que le favorece *es más probable*, puede justamente perseguir su derecho, porque creo verdadera la doctrina de quienes sostienen que al dar sentencia se debe preferir la parte de mayor probabilidad, puesto que se trata de un acto de justicia distributiva en cuyo ejercicio siempre se ha de anteponer al más digno; y más digno es aquel a quien favorece derecho más probable. Y por la misma razón, *si la parte contraria tuviera en su favor la opinión más fundada, de ningún modo podría el príncipe declararle la guerra*" [42]. ¡Es una explícita condenación del probabilismo en el caso bélico!

2.ª Cuando hecha la competente diligencia para resolver la cuestión de derecho se halla que por ambas partes milita la misma probabilidad, la misma duda, pueden ocurrir dos casos: 1.º Que una de las partes esté ya en posesión de la cosa objeto de litigio; 2.º Que ninguna de las dos la posea.

En el primer caso puede acontecer que la posesión empezara de buena fe, o con fe dudosa [o mala fe]. Si empezó con buena fe, el posesor debe ser preferido, como acaece en todo juicio; y, por lo mismo, el que no la posee no puede mover guerra al posesor, mientras que éste está [jurídicamente] seguro y puede defenderse justamente contra el otro, si le atacase. En todo caso, está obligado, al suscitarse la duda, a inquirir con toda diligencia la verdad, y a esto podría ser coaccionado por el otro, aun por la guerra, si no quisiese hacerlo de otro modo.

Pero si hubiese empezado a poseer de fe dudosa, entonces estaría

---

[40] DELOS: *Ob. c.*, pp. 259-260.

[41] Su doctrina sobre este punto véase en *De Actibus humanis*, tract. III, disp. XII, sect. V y VI.

[42] *De Charitate*, XIII, sect. VI, n. 2.

obligado a dividir la cosa con el otro o a darle de otro modo la competente satisfacción, según la calidad de la respectiva probabilidad o duda [43].

En el segundo caso, esto es, cuando ninguno está en posesión de la cosa, ambos príncipes litigantes están obligados a dividírsela, o a echar suertes sobre ella, o de cualquier modo honesto avenirse dándose mutua satisfacción. Y si uno de ellos intentase apoderarse de ella entera, excluyendo al otro, por el mismo caso le haría injusticia, que el injuriado podría justamente repeler por la fuerza; ocupando toda la cosa a título de justa guerra [44].

La razón alegada en contra por ciertos juristas, según los cuales en semejante caso un juez podría adjudicar el objeto en litigio a cualquiera de los litigantes, es rechazada por Suárez. Al contrario, estima que en tal caso un juez, mero distribuidor de la cosa en que personalmente ningún derecho tiene, no puede atribuírsela íntegra a ninguno de los dos contendientes, sino que debe dividirla entre ambos; o si la división es imposible, so pena de inutilizar la cosa, deberá de algún modo oportuno satisfacer a entrambas partes, doctrina que Suárez aplica al caso de la guerra, como acabamos de ver.

Como se ve, Suárez ha excluído expresamente la opinión de que por mera probabilidad, aunque sea sólida, de su derecho, pueda un príncipe declarar y hacer la guerra a otro. Sólo ha concedido, y ello como doctrina común, que cuando sea *más probable* su derecho que el de su contrincante, puede proceder, como se procede en derecho, esto es, adjudicándosela, pues es juez, y haciéndolo así procede como justo juez. Es claro, en el momento en que el otro no respetase esa abjudicación—que es justa en derecho—, le haría injuria, y esa injuria le daría justo título de guerra. Lo cual se entiende salva la doctrina antes expuesta sobre la obligación de dirimir el litigio por medios pacíficos, en cuanto fuere posible, y en particular por el arbitraje. ¿Dónde, pues, el menor vestigio de probabilismo? Delos incurrió en la enorme ligereza de endosar a Suárez el probabilismo en materia de guerra, sin haber visto ni poder ver un solo pasaje de sus obras que permita tal imputación, y habiendo visto, por el contrario, pues los cita, aquellos en que expresamente Suárez niega la licitud del probabilismo al apreciar la justa causa de la guerra. ¿Dónde está la corrección cristiana? ¿Dónde la benevolencia y respeto debidos a un varón tan insigne y tan benemérito de la Iglesia como Suárez? Que siendo Suárez probabilista razonara del modo dicho, y no considerara justo que por mera sólida probabilidad de su derecho pueda un príncipe declarar y hacer la guerra a otro que funda el suyo en una todavía mayor, no es ninguna incongruencia lógica, puesto que, en realidad, tal caso no es objeto del probabilismo. Este sistema moral enseña que en el conflicto de dos opiniones sólidas: una, afirmativa de la sentencia de una ley u obligación, v. gr., de ayunar, y otra, negativa, es lícito seguir la segunda, o sea la favorable a la libertad, aunque la favorable a la ley u obligación sea más probable.

[43] *Ib.*, n. 3.
[44] *Ib.*, n. 4.

Ahora bien, en el caso de existir razones sólo sólidamente probables en favor del derecho de un príncipe, v. gr., a poseer un territorio, y, *servatis servandis*, a declarar o hacer la guerra a otro, pero no más probables que las que militan en favor del segundo, no hay duda sobre la existencia de la ley que prohibe al primero declararla o hacerla.

Según la doctrina arriba expuesta por Suárez, y admitida por Santo Tomás, Cayetano, Vitoria y todos los escolásticos, el príncipe es juez que examina el derecho suyo y de su contrincante, sentencia y aplica el fallo, en el caso de declarar la guerra; debe, pues, actuar conforme a derecho.

Como habiéndose de obtener un fin necesario, v. gr., la curación de un enfermo en grave peligro de muerte, debe utilizarse, si fuere posible, la medicina ciertamente eficaz, o más eficaz, aun cuando otras también lo fueran probablemente; así, habiéndose de garantizar la justicia formal distributiva, debe, ciertamente, sentenciarse en favor del más digno, aun cuando su contrincante fuera digno también. Y más digno es en las lides jurídicas el que tiene más fundado derecho; menos digno, el que, aunque pueda alegar por el suyo razones de algún momento, no tan fuertes como las de su rival.

En ambos casos es cierta la existencia de una ley que prescribe determinada conducta: el bautismo del infante, en el primero; el respeto al indiscutible derecho formal, en el segundo; sólo es probable la eficacia de tales otros medicamentos y la realidad de las razones directas del derecho alegado por los litigantes. Ahora bien, donde no puede apelarse a la incertidumbre o dudosa existencia de la ley, no tiene lugar el probabilismo.

CONCLUSION

Suárez concuerda con todos los grandes escolásticos en considerar la guerra ofensiva como acto de justicia vindicativa.

De hecho, y por exigencia de la naturaleza humana aún no avanzada en su evolución hasta la sociedad universal regida por un organismo de autoridad mundial, la jurisdicción competente para ese acto de justicia reside en el príncipe injustamente ofendido. Que en él resida no sólo lo exige el bien común de su pueblo, sino el bien común del género humano. En este sentido no existe oposición alguna entre el "*quam per se habet supremus princeps*" de Suárez y el "*quod... orbis per principes*" de Vitoria. Pero esa jurisdicción no es *históricamente* delegada por la sociedad universal, sino propia y ordinaria, recibida en el acto de la legítima designación del príncipe, aunque condicionada en su ejercicio, es claro, por las exigencias del bien no sólo nacional, sino internacional; y, es claro, podría ser delegada o recibida de la sociedad universal si hubiera un superior gobierno o autoridad supranacional que la confiriera en determinadas circunstancias.

Suárez, en cuanto atañe a la declaración y acción de la guerra, impone al príncipe las normas objetivas que condicionen el ejercicio de su

autoridad. La causa de la guerra ha de ser justa, y, si lo es o no, debe determinarse mediante examen serio de personas doctas y rectas; en caso de duda debe recurrirse a soluciones pacíficas, en particular al arbitraje; y siempre han de agotarse los medios honestos de evitar la guerra. Nunca es lícito, por mera probabilidad de su derecho, declararla, ni menos hacerla. Tratándose de príncipes cristianos, pueden y deben recurrir al Romano Pontífice para dirimir sus conflictos, y, en todo caso, cuando el Papa, en virtud de su potestad indirecta *in temporalibus*, y mirando al bien común, *se reservase* el examen y decisión de la causa, pecarían contra la justicia, y no sólo contra la obediencia, recurriendo a las armas. El bien común del género humano, y de la cristiandad en particular, flotan siempre en el horizonte suareciano como normas intangibles que no pueden subordinarse a intereses puramente nacionales sin lesión de la justicia, a lo menos legal, y no solamente de la caridad.

¿Se puede hablar, por tanto, de individualismo, de capricho, de subjetivismo, de pura moral en oposición a la justicia, de voluntarismo, en la doctrina jurídica de Suárez sobre la guerra?

Pueden, sin duda alguna, señalarse divergencias doctrinales—que expondremos en otra ocasión—entre Vitoria y Suárez; pero ver en aquél mayor objetividad del derecho en materia de guerra, y en éste los gérmenes morbosos de la subjetivación y del absolutismo de los príncipes, es efecto de una prevención totalmente injustificable, porque carece de todo fundamento en las obras del Doctor Eximio.

Cuando esa voluntad del príncipe está condicionada por normas objetivas sacrosantas, inviolables y eternas, sean las que fueren, no existe voluntarismo.

E. GUERRERO, S. J.

BIBLIOGRAFIA SUARECIANA

Suárez nació al mundo bibliográfico en el célebre "Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Iesu Catalogus", del P. Ribadeneira. Es interesante anotar aquí las credenciales que el ilustre bibliófilo extendió para el Doctor Eximio al presentarle en la literatura bibliográfica:

"FRANCISCUS SUAREZ, natione Hispanus, patria Granatensis, prima aetate vix exacta, Deo se in Societate sacravit; et per omnes Disciplinarum humanarum, atque divinarum gradus ad culmen Sapientiae ascendit. Philosophicas scientias publice docuit: Theologicas Pinciae, Romae, Compluti, Salmanticae doctissime professus est; et nunc denique Conimbricae profitetur, ubi primariae Theologiae cathedrae magna cum laude praeest. Atque his publice legendis multorum Annorum non contentus laboribus, animum ad ea scribenda transtulit, et in vulgus publicanda, quae summo ingenio, acri iudicio, maximo studio, diuturna lectione, et accurata meditatione collegerat. Itaque multa in hunc usque diem scripsit doctorum virorum iudicio eruditissima."

Y traspasada la lista de las obras hasta entonces publicadas por Suárez, termina así Ribadeneira:

"Et quoniam modestissimus, atque sapientissimus Pater in vivis adhuc est (Annum agens sexagesimum secundum, hoc An. 1608), nihil de illius virtutibus dicam."

Los ulteriores complementos de Alegambe y Soutwel incluyeron también este nombre de Suárez, completando la lista de sus obras y quitando ya la sordina prudencial a los elogios, cuando ya una santa muerte había confirmado hacia años una santa vida, y el eco universal hallado por Suárez en el mundo científico era señal inequívoca del poder y acierto con que aquella voz genial seguía resonando en sus obras.

Saltando por Nicolás Antonio, puede decirse que la primera gran etapa de la evolución histórica de la bibliografía suareciana ha culminado principalmente en la de Backer, Sommervogel, Bliard, atentos principalmente a recensionar y fijar con toda precisión histórica la producción de Suárez, tanto impresa como inédita, de que pueden dar testimonio las bibliotecas y los archivos públicos o privados.

El año 1917, tercer centenario de la muerte de Suárez, marca una nueva etapa. Rivière consigue una magnífica relación puntualizada de lo suareciano hasta entonces conocido; Rivière avanza sobre Sommervogel gracias a sus propias investigaciones y a las del benemérito P. Raoul de Scorraille; y amplía, a su vez, el marco antiguo dando cabida a estudios monográficos—artículos y libros—sobre Suárez. Este segundo aspecto es el que desarrolla el P. Pérez Goyena el mismo año 1917. Sucédense varios conatos de ampliación bibliográfica (Conze, McCormick, Riedl, Fichter), que han culminado hasta el presente en la bibliografía del P. Elorduy en 1943, y, sobre todo, en la reciente del P. Mújica, S. I.

Nuestro trabajo es una contribución a estos esfuerzos con la mira puesta en una bibliografía completa y definitiva. Nos basamos, tomándola como punto de partida, en la bibliografía del P. Mújica, completándola, en cuanto nos ha sido posible, y dando al conjunto una sistematización orgánica, del todo necesaria si ha de ser útil, cuando se trata de bibliografías en que se incluyen centenares de fichas.

Como es fácil de observar, para la sección segunda nos hemos servido ampliamente de Rivière. En general sólo hemos incluido los trabajos expresos y directos sobre Suárez, o del todo, o dedicándole al menos algunas páginas que, por su extensión o por su calidad, valieran la pena de ser anotadas. No hemos incluído los manuales escolares de Filosofía o Teología, ni las obras escolásticas posteriores a Suárez en que se le estudiara, pues esto equivaldría a catalogar toda la producción escolástica de estos

cuatro siglos. Ni tampoco la bibliografía concerniente a discusiones en que entraban en juego, más o menos a las inmediatas, opiniones de Suárez, mientras la discusión no estuviera centrada precisamente en el Doctor Eximio; así, por ejemplo, no se ha bibliografiado toda la polémica en torno a la distinción de esencia y existencia, que, iniciada a fines del siglo pasado por Piccirelli, ha sido debatida con numerosas contribuciones, o la cuestión de la cualidad de la analogía, etc., etc.

Esperamos que este nuevo esfuerzo ha de contribuir al logro de una bibliografía completa de Suárez: una bibliografía enseña mucho, es base necesaria para ulteriores investigaciones, es reflejo de la significación de una personalidad en el mundo científico, a la vez descubre en la historia científica pasada hilos, huecos... que son pie para iniciar nuevas investigaciones. Por eso nada menos estático que una bibliografía: está en continuo cambio, no sólo porque de continuo recibe nuevas adiciones cuantitativas, sino también y más porque de por sí reclama y sugiere nuevos estudios que más tarde deberán ser incorporados en las listas.

Conste aquí, finalmente, la inteligente y abnegada colaboración de L. M. Mendizábal, S. I.

J. Iturrioz, S. I.

Oña, 7 de marzo de 1948.

ESQUEMA DE LA BIBLIOGRAFIA SUARECIANA

I. Bibliografías y noticias bibliográficas.

II. Escritos de Suárez.

1, Obras impresas. 2, Compendios y extractos. 3, Traducciones. 4, Noticias sobre inéditos. Documentos.

III. Noticias biográficas.

1, Biografías. 2, Datos particulares.

IV. Estudios generales.

1, Temas varios. 2, Centenario de Suárez. 3, Difusión del pensamiento de Suárez.

V. Suárez y santo Tomás.

1, Obras filosóficas. 2, Obras teológicas.

VI. Teología.

1, Temas varios. 2, Sagrada Escritura. 3, Teología dogmática. 4, Eucaristía. 5, Controversias de la gracia. 6, Mariología. 7, Ascética y mística.

VII. Filosofía.

1, Estudios varios. 2, Dialéctica, Crítica. 3, Cosmología. 4, Psicología. 5, Metafísica general. 6, Teología natural.

VIII. Moral y derecho.

1. Moral filosófica:
   a) Temas varios. *b*) La ley natural. *c*) Las leyes. *d*) La costumbre.
2. Moral teológica:
   a) Temas varios. *b*) La confesión a distancia. *c*) Temas canónicos.
3. Derecho:

a) Temas varios. *b*) Ideas políticas. *c*) El Estado. *d*) El origen del Poder. *e*) Filosofía del Derecho. *f*) Suárez y el origen español del Derecho internacional. *g*) Suárez y el Derecho internacional. *h*) Suárez-Vitoria. *i*) La guerra.

I. BIBLIOGRAFIAS Y NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

Alegambe (F.) (1592-1652): Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu post excussum anno 1608 R. P. Ribadeneira catalogum nunc ad annum 1642 concinnata, 1643.

Antonio (Nic.): Franciscus Suárez, en Bibl. hisp. nova, I, 480-482.

Backer (De): Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus. Tomo II, páginas 595 ss. En la segunda ed., tomo III, pp. 973-984.

Carayon: Bibliographie de la Compagnie de Jésus. Paris, 1864.

Carbonero y Sol (L.): Errores gravísimos cometidos en la última edición de las obras del Rvdo. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, hecha por Luis Vives (XXVIII tomos en folio a dos columnas). París, 1856-1878. En La Cruz, I (1886), 158-173.

Conze (E.): Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez. 1928. (Contiene una bibliografía general que el autor considera como bastante completa. Eschweiler dice de ella que en modo alguno puede tener esa calificación.)

McCormick (J. F.), S. I.: A Suarezian Bibliography. En The Jesuit Educat Assoc. Proceed. of the thenth ann. conv. 1931, pp. 112-214.

Elorduy (E.), S. I.: Bibliografía suareciana. En Rev. de Ed. Nac, número extraordinario dedicado a Suárez. 1943; pp. 16-28 (Contiene 211 fichas).

Fichter (J.), S. I.: Man of Spain. A Bibliography of Francis Suárez. New York City (The Macmillan Company), 1940; 349 pp.

Gaydou (F.), S. I.: Notes et recherches d'un bibliophile sur les publications nouvelles des ouvrages de Suárez. En Etudes, VI, 333-345.

— — Suárez. Ses ouvrages philosophiques. En L'Univers (periódico). números 5, 13, 22 y 24 de agosto de 1856. París.

Henao (G.), S. I.: Scientia media historice propugnata. Eventilatio 14, n. 389 ss. (Defensa de la autenticidad de varias obras póstumas de Suárez.)

Iturrioz (J.), S. I.: Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora. En Est. Ecl., 18 (1944), 331-359.

Joseph (A. S. M.): Bibliographia Critica Sacra et Profana. Matriti, 1740. Pars. 2.ª, p. 307.

Mújica (Pl.), S. I.: Bibliografía suareciana. Granada, 1948.

Pérez Goyena (A.): Fuentes para el estudio de Suárez. En Razón y Fe, 47 (1917), 442-457.

Del Pino (A.): La "Defensio Fidei" de Suárez. En Rev. de Educ. Nac., 3 (1943), 117-155.

Ribadeneira (P.), S. I. (1527-1611): Illustrium Scriptorum religionis Societatis Jesu Catalogus. Anvers, 1608. (Elogio breve de Suárez, a la sazón profesor en Coimbra.)

Riedl (Cl.): A Suárez Bibliography. En Jesuit Thinkers, pp. 227-238.

Rivière-Scorraille: Suárez et son oeuvre. I, La Bibliographie des ouvrages imprimés et inédits, par Ernest Marie Rivière, S. I. Toulouse-Barcelona, 1917. (Contiene: 1. Obras impresas, extractos, traducciones. 2. Resumen de ediciones. 3. Compendios, adaptaciones, estudios particulares. 4. Cartas e inéditos.)

Ritter (S.): Bibliographia Suareziana. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 141-143.

Sommervogel (C.), S. I.: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bruxelles-Paris, 1896, t. VII, cols. 1661-1687; t. IX, col. 867; t. X, col. 1828.

Sommervogel-Bliard: Bibl. de la Compagnie de Jésus. 1932. (Numerosas noticias de cartas y manuscritos.)

Soutwel (Nathanael) S. I.: Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu. Roma, 1674.

Uriarte (J. E. de), S. I.: Catálogo Razonado de Obras Anónimas y Seudónimas de Autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Antigua Asistencia Española. Madrid, 1904-1916. Cfr. núms.: 3935, 4049, 4305, 5270, 5396, 5575, 5799, 5939, 6104, 6140, 6144 y 6348.

— — Biblioteca de jesuítas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio. Madrid, 1904. (También hay noticias de manuscritos.)

II. ESCRITOS DE SUAREZ

1. Obras impresas.

1590. In tertiam partem divi Thomae. Tomus I: De Verbo incarnato. Compluti. Lugduni, 1592. Venetiis, 1593. Salmanticae, 1595. Venetiis, 1598. Venetiis, 1600. Moguntiae, 1604. Venetiis, 1605. Lugduni, 1608. Lugduni, 1614. Moguntiae, 1617. Venetiis, 1745. Parisiis, 1860.

1592. In Tertiam Partem Divi Thomae. Tomus II: Mysteria vitae Christi. Compluti: Lugduni, 1594. Venetiis, 1594. Matriti, 1598. Venetiis, 1598. Venetiis, 1600. Moguntiae, 1604. Venetiis, 1605. Lugduni, 1608. Lugduni, 1614. Moguntiae, 1616. Bergomi, 1730. Venetiis, 1746. Parisiis, 1860.

1594. Quaestio Theologica Utrum opera mortificata per peccatum, per poenitentiam reuiuiscat... Salmanticae.

1595. In Tertiam Partem Divi Thomae. Tomus III: De Sacramentis in genere. Salmanticae. Venetiis, 1597. Salmanticae, 1598. Moguntiae, 1599. Venetiis, 1599. Venetiis, 1605. Lugduni, 1608. Moguntiae, 1610. Lugduni, 1614. Moguntiae, 1619. Venetiis, 1747. Parisiis, 1860-1861.
In Tertiam Partem Divi Thomae. Tomus I: De Verbo incarnato. Editio tertia. Salmanticae.

1597. Metaphysicarum Disputationum. Tomi duo. Salmanticae. Venetiis, 1599. Moguntiae, 1600. Moguntiae, 1605. Venetiis, 1605. Parisiis, 1605. Coloniae, 1608 (?). Genuae, 1608. Venetiis, 1610, Coloniae, 1614. Genevae, 1614. Coloniae Allobrogum, 1614. Moguntiae, 1614. Parisiis, 1619. Venetiis, 1619. Coloniae, 1620. Moguntiae, 1630. Genevae, 1636. Venetiis, 1751. Parisiis, 1861. Barcinone, 1883-1884.

1599. Varia Opuscula Theologica. Matriti. Lugduni, 1600. Maguntiae, 1600. Lugduni, 1611. Moguntiae, 1618. Lugduni, 1620. Venetiis, 1741. Parisiis, 1858.

1602. In Tertiam Partem Divi Thomae. Tomus IV: De Poenitentia. Conimbricae. Lugduni, 1603. Venetiis, 1603. Moguntiae, 1604. Lugduni, 1608. Venetiis, 1608. Lugduni, 1613. Moguntiae, 1616. Venetiis, 1748. Parisiis, 1861.

1603. De Censuris. Conimbricae. Lugduni, 1604. Venetiis, 1606. Moguntiae, 1606. Lugduni, 1608. Lugduni, 1615. Moguntiae, 1617. Moguntiae, 1618. Venetiis, 1749. Parisiis, 1861.

1606. De Deo uno et trino. Olissipone. Lugduni, 1607. Moguntiae, 1607. Venetiis, 1608. Lugduni, 1617. Moguntiae, 1620. Venetiis, 1740. Parisiis, 1856.

1608. De virtute, et statu religionis. Tomus I. Conimbricae. Lugduni, 1609. Venetiis, 1609. Moguntiae, 1609. Lugduni, 1613. Moguntiae, 1624. Lugduni, 1630. Venetiis, 1742. Parisiis, 1859.

1609. De Virtute, et statu religionis. Tomus II. Conimbricae. Lugduni, 1610. Moguntiae, 1610. Lugduni, 1614. Moguntiae, 1623. Lugduni, 1630. Venitiis, 1743. Parisiis, 1859.

1610. Resolución del Señor D. Alonso de Castelo-blanco, Obispo de Coimbra, y Conde de Arganil, etc., y del D. Francisco Suares, Lector de Prima de la Universidad de Coimbra, sobre el caso que se movió en Toledo cerca de la profession de los Hermanos Terceros Seglares. Zaragoza, por Lucas Sanches, 1610. In-fol.

1612. Tractatus de Legibus. Conimbricae. Lugduni, 1613. Antverpiae, 1613. Lugduni, 1619. Moguntiae, 1619. Moguntiae, 1621. Londini, 1679. Venetiis, 1740. Parisiis, 1841. Parisiis, 1856. Neapoli, 1872.

1613. Defensio fidei catholicae. Conimbricae. Coloniae Agrippinae, 1614. Moguntiae, 1619. Moguntiae, 1655. Romae, 1698: *extraits*. Venetiis, 1749. Parisiis, 1859. Neapoli, 1872. Barcinone, 1882.

1619. De Gratia. Pars 1. Conimbricae. Lugduni, 1620. Moguntiae, 1620. Lugduni, 1628. Venetiis, 1740. Parisiis, 1857.

— De Gratia. Pars 3. Conimbricae. Lugduni, 1620. Moguntiae, 1621. Lugduni, 1628. Venetiis, 1741. Parisis, 1858.

1620. De Angelis. Lugduni. Moguntiae, 1621. Lugduni, 1630. Venetiis, 1740. Parisiis, 1856.

1621. De triplici virtute theologica. Conimbricae. Lugduni, 1621. Parisiis, 1621. Moguntiae, 1622. Aschafenburgi, 1622. Venetiis, 1742. Parisiis, 1856.

— De opere sex dierum; De Anima. Lugduni. Moguntiae, 1622. Lugduni, 1635. Venetiis, 1740. Parisiis, 1856.

— Constituiçoes Synodaes do Bispado da Guarda, impressas por ordem do Revmo. Sr. Bispo D. Francisco de Castro. Lisboa, 1686-1759.

1624. De statu religionis, Tomus III. Lugduni. Moguntiae, 1625. Lugduni, 1632. Venetiis, 1743. Parisiis, 1859.

1625. Opere de religione. Tomus IV. Lugduni. Moguntiae, 1626. Lugduni, 1634. Venetiis, 1744. Parisiis, 1860.

1628. Tractatus quinque theologici: De ultimo fine. Lugduni, 1628. Moguntiae, 1629. Venetiis, 1740. Parisiis, 1856.

1651. De Gratia. Pars 2. Lugduni. Moguntiae, 1652. Lugduni-Mediolani, 1718. Venetiis, 1742. Parisiis, 1857-1858.

1655. De vera intelligentia Auxilii efficacis, Lugduni. Venetiis, 1741. Parisiis, 1858.

1859. R. P. Francisci Suaresii... Opuscula sex inedita... praefationibus instruxit... Joannes Baptista Malou... Tomi XI pars altera ou: Omnium operum tomus XXIV. Bruxellis-Parisiis.

Los opúsculos editados en esta obra, son:

R. P. Francisci Suaresii: Commentarius in decretum S. D. N. Clementis VIII circa confessionem et absolutionem in absentia datas, et in capitulum Multiplex de poenitentia, dist. 1, sumptum ex Leonis. Epistola 89, cum concordia eorumdem canonum inter se.

R. P. Francisci Suaresii: Tractatus de confessione peccatorum ab ipso poenitente facienda cum adnotationibus incerti auctoris Societatis Iesu.

R. P. Francisci Suaresii: Gravis epistola ad Clementem VIII pontificem Maximum, et epistolae subiunctae eiusdem apologia, seu responsiones ad propositiones de auxiliis gratiae, notatas a Dominico Bannez. Annotata in apologiam de occasione et tempore quo scripta est.

Utrum Beata Virgo sanctificate fuerit in primo instanti conceptionis, atque adeo ab originali peccato praeservata.

Liber secundus de immunitate ecclesiastica a Venetiis violata et a pontifice iuste ac prudentissime defensa.

De virginibus anglis e patria profugis et communem vivendi formam ac religiosae vitae proximam amplexis. Iudicium **P. Francisci Suaresii de Illarum Instituto.**

1866. Tractatus theologicus de inmaculata conceptione B. Mariae Virginis... Parisiis, dans la Summa Aurea. de **Bourasse**, t. VIII, cols. 457-482.

1948. **Francisco Suárez**, Doctor Eximius; Conselhos e pareceres. Tomo I, Acta Universitati Conimbrigensis. Por ordem da Universidade [Coimbra], 1948. 25,5 × 19,5 cms. XVIII-440 pp.

2. Compendios y extractos.

Compendium, Theologiae R. P. Francisci Suarez... Summa, seu Compendium. Lutetiae Parisiorum, 1858.

Compendium, Theologiae... Compendium. Lutetiae Parisiorum, 1861.

Compendium, Theologiae R. P. F. Suárez... Summa seu Compendium. Tomus decimus sextus. De sacramentis... Chatillon-sur-Seine, 1888.

Debuchy (P): De spiritualibus exercitiis S. Ignatii. Paris, 1910.

Excerpta ex libro cui titulus est: Francisci Suarez, defensio fidei adversus anglicanae sectae errores. Coloniae, 1614.

Franck (A.): Theologia... Compendium. Lutetiae Parisiorum, 1861.

García de Vera (J.): Cursus philosophicus... ad mentem eximii Doct. Francisci Suarez compendio digestus a P.... Bilbili, 1759.

Gersenio-Stock: Theoremata Metaphysica de Ente. Ex universa Aristotelis Philosophia primum collecta et fusius discussa a R. P. Francisco Suárez... nunc vero ex eodem succincte allegata et probata... Praeside R. P. Philippo Gersenio... publice defendenda suscepit... Conradus Gerardus Stock. Moguntiae, 1701.

Guarini (I. B.): Iuris naturae, et gentium principia, et officia... explicata a Doctore eximio Francisco Suárez, S. I. Digessit, Notisque perpetuis illustravit... Panormi, 1758.

Guéau (S. I.): Tractatus de Religione Soc. Iesu. Paris-Tournai, 1857.

Hernandida (J. D.): R. P. Francisci Suarez. De vita Deiparae Virginis et Christi Jesu. Opus exactissimum, nuper in Compendium redactum, opera et studio..., Lugduni, 1633, 299 pp.

Iturria (G.), S. I.: Compendium Metaphysicae eximii Doctoris P. Francisci Suarez, S. I., a P... Madrid, 1900.

Iturriaga? (M. M. de): Dominicus Lanzerinius in publico Bononiensi Archigymnasio Lector Vindicatus... super Attritione venialium ex metu Purgatorii concepta. Dessertationes tres. Quarum 2. Eximii Doctoris mentem explicat. Cesenae, 1778. Obra anónima.

Lanzerinius (D.): Dominicus Lanzerinius in publico Bononiensi Archigymnasio Lector Vindicatus... super Attritione Venialium ex metu Purgatorii concepta. Dissertationes tres Quarum 2. Eximii Doctoris mentem explicat... Casenae, 1778. Obra anónima del P. Manuel Mariano le Iturriaga.

Lossada (L.), S. I.: Cursus philosophici Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Iesu in tres partes divisi... Authore... Salmanticae, 1724-1735. Tres volúmenes. (De esta obra dice el P. Scorraille: "Cet ouvrage publié à Salamanque par parties en 1724, 1730 et 1735, a été plusieurs fois réedité, et encore récemment en dix petits volumes, à Barcelona, librairie Subirana, 1883. L'ouvrage n'a point la forme d'un abrégé, mais d'un cours de philosophie libre et personnel: mais il suit si fidélement la doctrine de Suarez, à qui il est dédié, qu'il mérite d'être ici mentionné comme un résumé de ses Disputationes Metaphysicae et de son De Anima.)

Migne: Juris naturae... de Guarini en Theologiae. Cursus completus, de Migne; t. XV, cols. 375-446. Parisiis, 1841.

Theologiae cursus completus. De simonia; t. XVII, cols. 321-922. Extracto de De Religione, tomo I.

— Theologiae cursus completus, De Oratione; t. XVII, cols. 923-1310. Extracto de De Religione, tomo 2.

— Theologiae cursus completus, De Horis canonicis; t. XVIII, col. 9-266. Extracto de De Religione, t. 2.

Noël (F.): Theologiae R. P. Doctoris eximii Francisci Suarez... Summa seu Compendium, a. R. P... Coloniae, 1732. Reeditado por Migne, 2 volúmenes. París, 1859.
— Theologiae R. P. Doctoris eximii Francisci Suarez... Summa seu Compendium, a R. P. Francisco Noël. Matriti, 1732.
— Theologiae... Venetiis, 1733.
Revius (I.): Suárez repurgatus. Sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum... Cum Notis Iacobi Revii. Lugduni Batavorum, 1643.
— Suarez repurgatus... Lugduni. Batavorum, 1644.
Rocaberti: Bibliotheca Maxima Pontificia. Extractos de Defensio Fidei, en el tomo XII, pp. 362-615.
Stock (C. G.): Theoremata Metaphysica de Ente. Ex universa Aristotelis Philosophia primum collecta et fussius discussa a R. P. Francisco Suárez...; nunc vero ex eodem succincte allegata et probata... Praeside R. P. Philippo Gersenio, publcie defendenda suscepit... Moguntiae 1701.
Suares, Em. L.: Epitome dilucida, brevis et resoluta disputationum theologicarum R. P. D. Francisci Suarez per... Ulyssipone, 1626.
— Epitome dilucida... Valentiae, 1627.
— Summa Commentariorum ac Disputationum P. D. Fr. Suarez... Auctore Emmanuele Laurentio Suarez. Lugduni, 1627.
— Summa, Sive Epitome Dilucida... Auctore Emmanuele Laurentio Suarez. Coloniae Agrippinae, 1628.
Suárez (F.), R. P.: Theologiae... Summa seu Compendium... Lutetiae Parisiorum, 1858.
— Theologiae... Summa seu Compendium. Tomus decimus sextus. De Sacramentis. Chatillon-sur-Seine, 1888.
Tancredi (V.), R. P.: Tractatus IV de Virtute Religionis, in quibus omnia quae docte ac fuse Franciscus Suarius scripsit, dilucide continentur. Monte Regali, 1651.
Tournes, Fratrum de: Theologiae R. P. Francisci Suarez... Summa seu Compendium... Sumptibus. Coloniae, 1732.
Vogler (C.): Summa Francisci Suarez... Operum de Religione Summa, conscripta a P.... Dilingae, 1734.
— Francisci Suárez... Ingolstadii, 1735.
— Summa... de Virtutibus theologicis... Ingolstadii, 1740.
— Summa Francisci Suarez... de Legibus, conscripta a P... Ingosltadii, 1738.
— Summa... de actibus humanis. Ingolstadii, 1740.
— Summa totius theologiae moralis ex operibus Francisci Suarez. Quinque partes. Ingolstadii, 1740.
— Summa Francisci Suarez... de Defensio Fidei, conscripta a P... Ingolstadii, 1739.
Zaccaria: Extractos del Naturae et gentium principia de Suárez-Guarini, en el Thesaurus Theologicus, IV, 304-334; VIII, 1-62. Venetiis, 1762.

3. Traducciones.

Aduriz (J.): Introducción a la Metafísica. Primera de las "Disputationes Metaphysicae". Introducción de I. Quiles. Buenos Aires, 1943.
Fuzet (F.): L'Echelle du Ciel ou Traité de l'Oraison. Texte latin avec traduction française. Lille-Bruges, 1880.
Galdos (R.), S. I.: Suárez vulgarizado. Fundamentos teológicos de las grandezas de S. José. Granada, 1917. (Traducido de Mysteria vitae Christi.)
— Suárez vulgarizado. Llena de gracia. Bilbao, 1917. (Traducido de Mysteria vitae Christi.)
— Suárez vulgarizado. El libro de los Ejercicios de S. Ignacio. Bilbao. (Traducido de De religione.)

Hattler: Josephi-Kattechismus des heil. Joseph nach seinem Leben... geschildert von P. Fr. Suarez... in deutscher Bearbeitung... Innsbruck, 1888. Tomado de Mysteria vitae Christi.)

Humphrey (W.), S. I.: Suárez on the Religious States; & a Digest of the doctrine contained in his Treatise De Statu Religionis. Londres, 1880?, 3 vols., 1200 pp.

Torrubiano Ripoll (J.): Tratado de las Leyes y de Dios Legislador, por Suárez. Once tomos. Madrid, 1918-1921. En el tomo I, prólogo de R. Conde y Luque, pp. XVII-XXIII, y Advertencias preliminares del traductor, pp. XXV-XXXI. Notas bio-bibliográgicas por Torrubiano Ripoll, pp. XXIII-LXIV.

Zubiri: Disputaciones Metafísicas. Sobre el concepto de ente de Francisco Suárez. Madrid, Revista de Occidente. 1935; 205 pp.

4. Noticias sobre inéditos. Documentos.

Antonio (N.): Bibliotheca Hispana Nova. Matriti, 1783-1788. 2.ª edic.

Beltrán de Heredia (V.), O. P. Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina. En Ciencia Tom., 42 (1930), 327-349.

G. Confalonieri: Spiciligio Vaticano di documenti ineditii e rati. I. Roma, 1890. (Documentos sobre Suárez.)

Le Bachelet (X. M.): Bellarmin avant son Cardinalat. París, 1911. (Varios documentos sobre Suárez.)

— Prédestination et grace efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613). Louvain, 1931. (Sobre Suárez especialmente, Ch. I, a. 3, § 2 y varios documentos.)

Doellinger-Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten. (II Abt., IV. Franz Suarez und der Streit über die briefliche Beichte. (Varios documentos en el tomo II.)

— Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin lateinisch und deutsch. Bonn, 1887. (Varias referencias a Suárez.)

Malou (J. B.), Episc. Brug: Praefatio in R. P. Francisci Suaresii Societatis Jesu Presbyteri et Doctoris Eximii Opuscula VI nunc primum edita. En Opuscula sex... pp. V-XII.

— Praefatio in opuscula P. Francisci Suaresii de confessione sacramentali per epistolam vel per nuncium facta. En Opuscula sex..., páginas XIII-XIX.

— Praefatio in Epistolam P. Francisci Suaresii ad Clementem VIII de censura Dominici Bannesii Ord. Praed. Theologi et doctrina eius circa auxilia divinae gratiae. En Opuscula sex...; pp. 212-214.

— Praefatio in Dissertationem R. P. Francisci Suresii de Inmaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis. En Opuscula sex...; pp. 234-237.

— Praefatio in libros R. P. Francisci Suaresii de inmunitate ecclesiastica. En Opuscula sex...; pp. 254-6.

— Praefatio in iudicium R. P. Francisci Suaresii de virginibus anglis et illarum instituto. En Opuscula sex...; pp. 348-349.

— Epistolae Suaresii circa Ulisiponense interdictum. En Opuscula sex...; páginas 362-368.

Ribeiro de Vasconcelos: Suárez en Coimbra. Colleçao de documentos. Coimbra, 1897.

Rivière: Biblioprahie. La sección 4.ª está dedicada a cartas e inéditos.

Sánchez Moguel (A.): Una carta del Doctor Eximio. En Bol. le la R. Academia de la Hist., 24 (1894), 286.

— El sepulcro del Doctor Eximio. Una carta del Doctor Eximio. En Reparaciones Históricas. Madrid, 1894; pp. 63, 82, 83 y 87. En Bol. de la Acad. de la Hist., XXII, 465-469; XXIV, 236-238.

Scorraille (R.): Les écrits inédits de Suárez. En Etudes, 64 (1894), 151-176. Cfr. Bol. de la R. Acad. de la Hist., 26 (1895), 207.

Toda la obra biográfica incluye numerosas referencias a manuscritos; especialmente al principio y en los apéndices.

Sommervogel: Bibliothéque...

Stegmueller (F.): Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen. En Theol. Revue, 30 (1931), 361-365. (Un ms. de Suárez en Valladolid.)

— Zwei Autographen des Suarez über seine Lehrdifferenzen mit Ludwig Molina. En Römische Quartalschrift, 42 (1934), 333-339.

— Geschichte des Molinismus. I. Band. Münster i. W., 1935. Beit. Z. Gesch. d. Ph. u. Th. de M. A., B. XXII. (Una carta de Molina a Suárez.)

— Eine ungedrückte Denkschrift des Suarez. En Archivum Historicum S. I., 6 (1937), 58-82.

— Zur Litteraturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert. En Spanische Forschungen der Görresgeschellschaft, R. I., B. III; pp. 385-438. (Noticias sobre manuscritos de Suárez.)

Zulueta (A.), S. I.: Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal. En Revista Portuguesa de Filosofía, III (1947), 390-399.

III. NOTICIAS BIOGRAFICAS

1. Biografías.

Abad (A).: Compendio de la vida del Doctor Eximio, el Venerable Padre Francisco Suárez. Calatayud, 1746.

Antonio (N.): Franciscus Suarez. En Bibl. Hisp. Nova I, 480-482.

Arana (Antonio de), S. I.: (1558-1650 ó 1658): Vida del P. Suárez. MS. inédito y perdido.

Astrain (Antonio), S. I.: Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia de España (1581-1615), t. III y IV; pp. 59-64; 168-174; 230-232. Madrid, 1913.

Berlanga (Cr. de), S. I. (1649-1731): Breve compendio de la vida del venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. Valencia, 1718.

Borbely (I.); Franciscus Suarez. Pubicado en GYENIS, A. S. I., Szaz Jezsuita Arcel. Budapest, 1941 (vol. I, pp. 315-350).

Conde y Luque (R.): Vida y doctrinas de Suárez. Madrid, 1909.

Cordara (J.), S. I.: Historiae Societatis Jesu pars sexta. Romae, 1750 número 116.

Cordeiro (V. A.): O Padre F. Suárez, Doutor Eximio: esboço de sua vida e obras. Porto, 1918, 62 pp. (Artículos publicados en Liberdade.)

Descamps (Ant.), S. I. (1614-1696): Vida del venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, Doctor Eximio, pío y eminente... Perpignan, 1617-1672.

Freire (J.), S. I.: Vita P. Francisci Suarez Granatensis e Societate Jesu. Coimbra, 1619. (Reproducida en diversas ediciones de las obras; cfr. edición Vives, t. I.)

Galdos (R.), S. I.: Suárez vulgarizado. Protobiografía del P. Suárez, escrita en 1618. Bilbao, 1917.

Gueau de Reverseaux (P.), S. I.: R. P. Francisci Suárez. Tractatus de Religione Societatis Iesu. 1857. (Con una biografía latina bien compuesta.)

Guilhermy (E. de), S. I.: Ménologe de la Compagnie de Jesús... Assistance de Espagne (25 de sept.). Paris, 1902; pp. 131-133.

Gyenis (A.), S. I.: Szaz Jezsuita Arcel ("Cien vidas de jesuítas"). Budapest, 1941. (Vol. I: Franciscus Suarez; p. 315-350; cfr. **Borbely**).

Hernández (P.), S. I.: El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús (traducción de Scorraille). Barcelona, 1917.

Hurter (H.), S. I.: Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen. En Der Katholik, mayo de 1865; pp. 566-584.
— Nomenclator Litterarius Recentioris Theologiae Catholicae. Oeniponte, 1903-1913.
Jouvancy (J. de)., S. I. (1643-1719): MS. autógrafo de la biografía de Suárez.
Llorca (Bernardino), S. I.: Biografía de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraille, S. I. En EstEcles 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).
Massei (J.), S. I. (1621-1698): Vita dil Venerabile servo di Dio ed esimio teologo P. Francisco Suárez. della compagnia de Gesù. Roma, 1687.
Morim (Fr. de), S. I.: Noticia necrológica. MS. (1618).
Nieremberg (J.), S. I.: El P. Francisco Suárez. En Firmamento de religiosos lúcidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús. Madrid, 1643; o en Varones Ilustres de la Compañía de Jesús. Bilbao, 1887. VII, 134-148.
Patrignani (J.), S. I.: Menologio di pie Memorie d'alcuni Religiosi della Compagnia di Gesu, III, 214-222. Venezia, 1730.
Ribeiro de Vasconcelos: Suárez en Coimbra. Colleçao le documentos. Coimbra, 1897.
Rodrigues (Fr.): Historia de la Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, t. II, vol. II, L. I, c. VI. Pôrto, 1938.
Rogacci (B.), S. I. (1646-1719): Versión latina de la obra de Massei. Tyrnau, 1693.
Sartolo (B.), S. I. (1652-1700): El Doctor Eximio y venerable Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, en la imagen fiel de sus heroicas virtudes. Salamanca, 1693.
Scorraille (R. de), S. I.: François Suárez de la Compagnie de Jésús, d'aprës ses lerttres et ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux. París, 1911. (Traducida al castellano por el P. Pablo Hernández, S. I. Barcelona, 1917.)
Segnier (C.), S. I.: Compendio de la vida del venerable P. Francisco Suárez (traducción del francés). Lyón, s. f.; posterior a 1693.
Sotuellus: Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu. Romae, 1676.
Stettinger (C.), S. I. (1628-1691): Vita Ven. P. Francisci Suarii, S. I. Theologi, per Elogia scripta. Graecii, 1673.
Valdivia (L.), S. I. Historia Manuscrita de la Provincia de Castilla.
Velga (M. de), S. I. (1568-1647): Vida del P. Francisco Suárez. MS.
Werner (K.): Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Ratisbona, 1861 y 1889; 2 vols.

2. Datos particulares.

Celi (G.), S. I.: Francesco Suárez secondo il suo recente storico P. R. de Scorraille. En Civiltà Cattolica, 66 (1915), vol. 3, pp. 445-455, y vol. 4, pp. 65-80; 67 (1916), vol. 1, pp. 52-64, y vol. 2, pp. 54-72.
Fita (F.): Noticia del sepulcro del Doctor Eximio en Portugal. En Bol. Real Acad. de Hist., 23 (1893), 363; 24 (1894), 173.
Franco: Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania. Augustae Vindelicorum, 1726; p. 219.
García Ribeiro de Vasconcelos (A.): Suárez en Coimbra. En Bol. R. Academia de la Hist., 24 (1894), 33.
Hurter: Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen. En Der Katholik, 1865; p. 566.
Kneller (C. A.): Alcalá und Suárez. En Z. f. kath. Theol., 42 (1918), 199-201.
Lopetegui (L.), S. I.: La Secretaría de Estado de Paulo V y la composición del "Defensio fidei" de Suárez. En Gregorianum, 27 (1946), 584-596.
Llorca (B.): La Inquisición española y el libro póstumo del P. Francisco

Suárez "De vera intelligentia". En Arch. Hist. S. I., 7 (1938), páginas 240-256.
Suárez y la Inquisición española en 1594. En Gregorianum, 17 (1936), páginas 3-52.
Malou (J. B.), Episc. Brug.: Notitia historica de libris P. F. Suaresii de immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Paulo V iuste et prudentissime defensa. En **Malou.** Opuscula sex..., pp. 257-263.
Rodrigues (Fr.): O "Doutor Eximio" na Universidade de Coimbra. En Broteria, 24 (1937), 437-451.
Rance (J. A.): L'arrêt contre Suárez, 26 Juin 1614. En Rev. des Quest. Hist., 37 (1885), 594-608.
Scorraille (R.): Le tombeau de François Suárez, retrouvé. En Etudes, 61 (1894), 182-188.
— François Suárez a-til été blamé par ses Supérieurs? En Etudes, 131 1912), 645-666.
Ugarte de Ercilla (E.): Juicio de la vida de Suárez escrita por Scorraille. En Razón y Fe, 48 (1917), 382-383.

IV. ESTUDIOS GENERALES

1. Temas varios.

Alonso Bárcena, S J.: El P. Suárez profundo pensador, teólogo eximio, maestro de la filosofía del derecho. En El Debate. Número extraordinario. Febrero, 1934.
Balmes (J.): El Protestantismo comparado con el Catolicismo, t. III, c. 49.
Bernareggi (A.): La personalità scientifica di Dr. Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 6-36.
Brockhaus: Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage. Neue revidierte Jubiläums-Ausgabe. Cfr. s. v. **Suárez,** XV, 466.
Brodrick (J.): Suárez. En Tablet, july 16 (1938).
Calvo (Luis): Francisco Suárez. En A B C, 6 de enero de 1948.
Castro y Orozco (J.): El Doctor Eximio. En Obras poéticas y literarias, II, 351-356. Madrid, 1865.
Ceñal (R.): Francisco Suárez. En Informaciones, 22 de enero de 1948, página 8.
Cereceda (Feliciano), S. I.: Francisco Suárez, S. I. En Arriba, 4 de enero de 1948; p. 1.
Cirot (G.): Suárez historien. En Bull. Hispanique.
Coleridge (E.), S. I.: Francis Suárez. En The Month. Londres, 2 (1865), 53-67 y 172-185.
Conde y Luque (R.): Vida y doctrinas de Suárez. Madrid, 1909.
McCormick: The significance of Suarez for a revival of scholasticism. En Aspects of the New Scholastik Phylosophy. New York, 1932.
Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano, s. v. **Suárez,** t. 19, p. 630.
Dudon (P.), S. I.: Encore sur la "Suarezstrasse". En Etudes, 153 (1917), 642-645.
Eijo y Garay (L.): Presentación. EstEcless, 22 (1948), nn. 85-86. (Número extraordinario dedicado a Suárez.)
Elorduy (E.), S. I.: Padre Francisco Suárez, S. I.: Su vida y su obra (1548-1617). En Rev. de Educ. Nac., 3 (1943), 7-28.
Enciclopedia Italiana, s. v.: **Suárez,** t. 32, p. 905.
Enciclopedia Espasa, s. v.: **Suárez,** t. 57, pp. 1412-1418.
Feller: Dictionnaire Historique, s. v.: Suárez.
Fendt: En Die Religion in Geschichte und in Gegenwart, 2.ª edic., t. 5, s. v. Suárez, cols. 866-867.
Fernández (E.): Francisco Suárez. En Diccionario de Ciencias Eclesiásticas, t. 9, p. 526.

Franck (A.): Les Publicistes du XVIIe siècle. L'école de la résistance. I: Suárez. En Revue Contemporaine, t. XLIX, p. 730-758. París, 1860; y en Réformateurs et publicistes de l'Europe au XVII siècle. París, 1881.
— Réformateurs et Publicistes de l'Europe au XVII siècle. Calmann Leyv, 1881.
Frins (V.), S. I. s. v.: **Suárez.** En Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Frib. de Brisg., 1899, t. 11, cols. 923-929.
García Ribeiro de Vasconcellos: Suárez. Coimbra, 1897.
Giacon (C.).: Suárez. En la colección Gli Uomini e la civiltà. Brescia, 1945.
Girerd (F.): Discussions espagnoles autour de Suárez. En Rev. du Clergé, 94 (1918), 71-74.
Godo (P.), S. I.: Personalidad científica del P. Suárez en el siglo XVI y en la historia del espíritu moderno. En el Anuario del Colegio de San José, de la Compañía de Jesús;; III, pp. 7-25. Valencia.
Gómez Arboleya: Suárez y el mundo moderno. En Rev. de Educ. Nac., 3 (1943), 167-194.
Guthrie (H.), S. I.: La significación histórica de Francisco Suárez. En Estudios, 70 (Buenos Aires, 1943), 401-425.
Herder's Konversations-Lexikon, 3.ª edic.., t. 9 (1907), cols. 271.
Huertas (A.): Suárez, maestro. En Rev. Calasancia, 1918-1919.
Ibáñez Martín (J.): Presentación. PENSAMIENTO, vol. 4, 1948, número extraordinario.
Iriarte (J.): La filosofía española ante el gesticulante barroco. En Razón y Fe, 131 (1945), 324-336. (Testimonios sobre Suárez.)
Jollain, S. I.: Francis Suarez, the Man and his Historv. En American ecclesiastical Rewiew, 57 (1917), 512-522.
Juárez de Negrón y Valdés (E.): Suárez, filósofo y teólogo. En Apuntes históricos sobre algunos escritores eclesiásticos antiguos y modernos. Valladolid, 1901; p. 47.
Kirchenlexicon, t. XI: F. Suárez; p. 923.
Koch (L.), S. I.: Suárez. En Jesuiten-Lexikon. 1934, cols. 1716-1718.
Kohler, s. v.: Suárez. en Die Religion in Geschichte und in Gegenwart; primera edic., t. 5, cols. 981-982.
Laín Entralgo (Pedro): Nuestro Suárez. En A B C,
Larouse: Grand Dictionnaire Universel, s. v. Suárez, t. 14, pp. 1164-1166.
Marías (Julián): Suárez. The Dublin Review, n. 443 (1948), pp. 115-130.
Menéndez y Pelayo (M.): La ciencia española. Madrid, 1887; t. II, páginas LII, LXVIII y 34.
Meyer's: Konversations-Lexikon, 5.ª ed., t. 16, año 1897, p. 552.
Monnot (P.): Dictionnaire de J. Bricout; t. VI, s. v. **Suárez.**
— Suárez. Vie et Oeuvres. En Dict. Théol. Cathol., cols. 2368-2649.
Montero Díaz (S.): Programa para el cursillo sobre el pensamiento de Francisco Suárez. Murcia, 1940.
Noack (L.): Philosophie-geschichtliches Lexikon. Leipzig, 1879; pp. 858-861.
Pérez Goyena (A.), S. I.: Cfr. s. v **Suárez.** En The Catholic Encyclopedia, t. 14.
Quiles (I.), S. J.: Un estudio original sobre Suárez. En Estudios, 70 (Buenos Aires), 397-400 (Presenta el artículo de Guthrie: La significación...)
Ramière (E.) S. I.: Etudes sur le P. Suárez. En Rev. du Monde Catholique, enero 1862.
Ramos (J.): El Doctor Eximio. Granada, 1879.
Reichmann (M.): Franz Suárez. En Stimmen der Zeit, 90 (1916), 459-476.
Religion in Geschichte und Gegennwart. En el tomo Register s. v. Suárez hay la siguiente bibliografía con referencias a Suárez: Suárez, t. V, columna 866; Jesuitenorden, t. III, col. 108; Lessius, t. III, col. 1595; Molina, t. IV, col. 152; Neuscholastik t. IV, col. 520; Revolution, tomo IV, col. 2006; Theologie III, t. V, col. 1127; Timpler, t. V, col. 1184; Würzburg II, t. V, col. 2034; Gegenreformation, t. V, columna 931; Paul V, t. VI, col. 1015; de Ponte, t. IV, col. 1342.

Revista Nacional de Educación. Año III, febrero-marzo, 1943 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Reyes (J. M. de los): El Doctor Eximio, considerado como filósofo, teólogo y jurisconsulto. En La Ciencia Cristiana, 14 (1880), 309-334; 15 (1880), 348-358, 411, 427 y 481-503.

Riedl (C.): Suárez and the Organization of Learning. En Essais pres. to J. M. Mc. Cormick (1939), 1-62 (ex: Cath. Hist. Rev), 26 (1940), 366-367.

Riedl (Cl.): Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McComick, S. I., by his students on the occasion of the sixtyfifth anniversary of his birth, edited by Gerard Smith, S. I. Milwaukee. Wisc. (Marquette University Press). 1939. XVIII-254 pp.

Risco (A.): El Eximio Doctor. En El Mensajero del S. Corazón de Jesús. Bilbao, 1917; pp. 198, 276, 336, 431, 503, 587, 779 y 923.

Scorraille (R. de), S. I.: La doctrine de Suárez. Cfr. la 2.ª parte del folleto Suárez et son Oeuvre de Rivière-Scorraille.

Siegfred (F. P.): Francisco Suárez. En Ecclesiastical Review, t. 29, n. 3, páginas 259-272. Filadelfia.

Simonet (F. J.): Elogio académico del Doctor Eximio, el venerable P. Francisco Suárez. En La Ciencia Cristiana, 8 (1878), 384-414 y 509-534; 9 (1879), 29-51.

Stegmüller (P.): Suárez. En Lexikon für Theologie und Kirche, t. IX, columnas 872-874.

Steitz-Zockler: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, s. v. Suárez, XIX, 119-122 (1907), 3.ª edic.

Suau (P.), S. I.: François Suárez. En Etudes, 137 (1913), 777-783.

Teixidor (L.): De valore scholasticismi P. F. Suarezii hac nostra aetate. Barcelona, 1917.

Trías y Giró: Discurso inaugural del curso académico. Barcelona, 1912.

Ugarte de Ercilla: El Eximio Doctor P. Francisco Suárez. En Razón y Fe, 38 (1913), 58-70.

— Francisco Suárez. En Razón y Fe, 39 (1914), 191-193.

Urbano (R. de): La verdad en el tiempo. En Ya, 6 de enero de 1948; p. 4.

2. Centenarios de Suárez.

Civiltà Cattolica: Feste centenaire dell'esimio dottore Francesco Suarez a Granata. En Civ. Catt., a. 68 (1917), vol. 4, p. 334.

Conmemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez, S. I. (1617-1917). Barcelona, 1923. (Cfr. Martí y Miralles, Carbó, Abadal, Ribó, Jordán de Urries, Isla, Parral y Marqués, Carreras, Gómez del Campillo. Contiene además los discursos circunstanciales de los señores Parpal y Marqués, Daurells y Ruil, Reig y Casanova.)

Curueña (K.): Con, de, en, por, sin, sobre el centenario de Suárez. En Rosas y Espinas, junio, 1917.

Daurells y Rull (J.): Discurso del presidente de la Junta organizadora, en conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona; páginas 285-294.

Donat: Comentario a Franz Suárez. Gedenkblätter... En Z. f. kath. Theol., 42 (1918), 423-427.

Dudon (P.), S. I.: Le Congrès de Grenade et le troisième centenaire de la mort de Suárez (1617-1917). En Etudes, 153 (1917), 409-432.

Estudios de Deusto: El Centenario del Eximio Doctor P. Francisio Suárez, S. I. En Est. de Deusto, 9 (1917), 35-36.

Francisco Suárez (Doctor Eximius): Oito de maio 1597-Oito de maio 1897. (Volumen publicado a expensas de la Universidad de Coimbra al celebrarse el tercer centenario de la toma de posesion de la cátedra de Coimbra por Suárez.)

García Herrero: Con ocasión de un centenario. En Est. de Deusto, 9 (1917), 185-189.

— El Congreso Internacional de Granada y el Centenario del P. Suárez. En Est. de Deusto, 9 (1917), 257-264.

Gemelli (A.): Dissensi e consensi a proposito del centenario di F. Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc. VIII, fasc. IV, pp. 347 y ss.

— Il Centenario di Fr. Suárez. En Riv. die Fil. Neo-sc., 9 (1917), 347-356.

— Al lettore. Cfr. Scritti Vari, pp. 1-5.

Getino (Fr. L. A.), O. P.: El centenario de Suárez. En La Ciencia Tom., 15 (1917), 381-390.

Guerrero (E.) S. I.: En el IV centenario del natalicio de Suárez (1548-1948). En Estrella del Mar. Enero-febrero 1948, 13-14.

Iriarte (J.): Menéndez y Pelayo y la filosofía española. Madrid, 1947. (C. X. El tricentenario de Suárez.)

Páginas escolares, 1617-1917: A la gloriosa memoria del Eximio Doctor P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. Número extraordinario de la revista Páginas Escolares. Gijón, septiembre 1917; 33 pp.

Pérez Goyena (A.): Tercer centenario de la muerte del gran teólogo Francisco Suárez. Cátedras de Suárez en las Universidades de España. En Razón y Fe, 47 (1917), 11-25.

— Juicio del folleto "Suárez et son Oeuvre", de Rivière-Scorraille. En Razón y Fe, 51 (1917), 245-248.

Ragonessi, Excmo. Sr.: Discurso de clausura de las fiestas centenarias de Suárez en Granada. En El Mensajero del S. C. de J. Bilbao, 1917; pp. 868-870.

Razón y Fe: El centenario del Eximio Doctor P. Francisco Suárez, 47 (1917), 270-271.

— En el IV centenario del natalicio de Suárez. En Razón y Fe, 137 (1948), 5-11.

Recuerdo del III centenario de la muerte del P. Francisco Suárez S. J. Madrid, 1917.

Reig y Casanova (E.): Discurso del presidente honorario de la Junta organizadora en conmemoración del III centenario de Suárez, en Barlona; pp. 297-298.

Reyero (E.), S. I.: Galicia y el Doctor Eximio Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús. En Diario de Galicia, 11 nov. 1917.

Risco (A.): Las fiestas del centenario de Suárez. En El Mensajero del Sagrado C. de J. Bilbao, 1917; pp. 858-868.

Rivière y Scorraille (E.): Suárez et son Oeuvre. A l'occasion du Troisième Centenaire de sa mort 1617—25 septiembre—1917. I: La Bibliographie des Ouvrages imprimés et inédits, par Ernest-Marie Rivière, S. I. II: La Doctrine, par Raoul de Scorraille. Toulouse-Barcelona, 1918; 80 pp.

Sal Terrae: III Centenario del P. Suárez. En Sal Terrae, 6 (1917), 762-772.

Scorraille (R.): Centenaire et Congrès Suareziens. En Etudes, 152 (1917), 504-508.

Scritti Vari: Publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez, per cura del Prof. Agostino Gemelli. Fasciscolo I, anno, X, della Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Milán, 1918, 10 (1918) 1-151 (número extraordinario dedicado a Suárez). Gemelli, (1-5), Bernareggi (6-36), Monaco, (37-65), Masnovo (66-71), Ugarte de Ercilla (72-94), Gemelli (95-120), Semeria (121-126), Tragella (127-140), Ritter (141-143), Index (144-151).

La Scuola Cattolica: Il terzo centenario di Francisco Suárez. 1917.

Six, Grabmann, Hatheyer, Inauen, Biederlack: P. Franz Suárez, S. I. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 septiembre 1617). Beiträge zur Philosophie des P. Suárez von K. Six, S, I.,

Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer, S. I.; A. Inauen, S. I., J. Biederlack, S. I. Innsbruck 1917; X-170 pp.

Ugarte de Ercilla: Las fiestas del centenario de Suárez en Granada. En Razón y Fe, 49 (1917), 346-359.

Villada (P.): En defensa del centenario de Suárez y de su doctrina. En Razón y Fe, 48 (1917), 313-318.

3. Difusión del pensamiento de Suárez.

Eschweiler (E.): Die Philosophie der spanischen Spätscholastik (especialmente Suárez), auf den Universitäten des 17. Jahrh... En Spanische Forschungen des Görresgesecschaft, 1928; pp. 251-325, y en Deutsches Volkstum 1936; pp. 282-290.

Furlong, S. I.: Los jesuítas y la cultura rioplatense. Montevideo, 1933. (Sobre el influjo de Suárez; pp. 68 ss.)

Iugnet: Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz. En Revue d'Histoire de la Philosophie et d'histoire générale de la Civilisation. Lille 1935; pp. 126 ss.

Jansen (B.): Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts. En Phil. Jahrb., 51 (1938), 173-176.

Lewalter (E.): Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17 Jahrhunderts. En Ibero-Americanische Studien 4 (1935).

Mostaza (B.): La vigencia de Francisco Suárez en nosotros. En Ya, 8 de enero de 1948; p. 6.

Nostiz-Rieneck: Leibniz und die Scholastik. En Phil. Jahrb., 7 (1894), p. 54 ss.

Dell'Oro Maini (A.): Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús. Buenos Aires, 1942. (Influjo de Suárez en la cultura argentina; pp. 41 ss.)

Perea (F.): Copias de el Memorial dado al Rey... por el Ilustrísimo Señor Arzobispo de Granada: de los Decretos del Consejo, de la Real Cédula y Provisión de su Majestad sobre la fundación de la Cátedra del Eximio Doctor... en la Universidad de Salamanca. En Bibl. de la R. Acad. de Hist., t. 208, Jesuítas.

Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie in Deutschland. 1921.

Rintelen: Leibnizens Beziehungen zur Scholastik. En Arch. für Gesch. der Phil., 16 (1903), 157 ss.

Sancho Granado (J.): Fundación de la cátedra del Eximio Doctor Francisco Suárez en la Universidad de Alcalá. En Bibl. de la R. Acad. de Historia, t. 208, Jesuítas.

Streitcher (K.): Die Philosophie der spanischem Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts. En Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Münster, 1928.

V. SUAREZ Y SANTO TOMAS

1. Obras filosóficas.

Beltrán de Heredia (C. P.): La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia. En Ciencia Tomista, 11 (1915), 388-408 y 12 (1936), 34-48.

Berto (V. A.): Sur la composition d'acte et de puissance dans les créatures. En Rev. de Phil., 39 (1939), 106.

Breuer (A.): Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. En Div. Thom. (Freib.), 10 (1932), 105-108.

— Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Ein wissenchaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis. Friburgo (Suiza), 1930; VIII-88 pp.

Darmet: Les notions de raison seminale et de puissance obédientielle chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin. Belley, 1934; pp. 152-157.

Descoqs (P.), S. I.: Thomisme et Suarézisme. En Arch. de Phil., 4 (1927). I, 82-192.
— Thomisme et Scolastique. A propos de M. Rougier. En Arch. de Phil., V (1927), 141-146.
— Sur la division de l'être en acte et puissance d'après S. Thomas. En Rev. de Phil., 38 (1938), 410.
— Sur la división de l'être en acte et puissance. Nouvelles précisions. En Rev. de Phil., 39 (1939), 233-252, 361-370.
— La división de l'être en acte et puissance. En Div. Thom. (Piac), 17 (1940).
Dotres y Aurrecoechea: Ensayo de Filosofía del Derecho. 1932.
— Santo Tomás de Aquino y las leyes. En Rev. Cienc. Jurid. Soc., 13 (1930), 303-355, 421-434; 14 (1931), 137-175, 274-308, 439-477, 593-632.
Enciclopedia Espasa, s. v.: Jesuita, t. 28, 2.ª parte, p. 2743. (Sobre las diferencias de Suárez con Santo Tomás y su eclecticismo filosófico.)
Fabro (C.): Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso. En Div. Thom. (Piac), 16 (1939), 529-559.
— Neotomismo e neosuarezismo; una bataglia di principi. En Div. Thom. (Piacenza), 44 (1941), 167-215 y 420-498.
Farrell (W.), O. P.: The Natural Moral Law, according to St. Thomas and Suárez, by... Dichtling. 1930; 154 pp.
García, O. P.: Tomismo y Neotomismo. San Luis de Potosí. 1905; pp. 268-269.
Garrigou-Lagrange, O. P.: La distintion réelle et la réfutation du panthéisme. En Rev. Thom, 44 (1938), 699-711 (La position suarézienne).
Gredt (J.): Doctrina Thomistica de Potentia et Actu contra recentes impugnatores. En Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. Nova series I (1934), 34-39.
— Die Lehre von Akt und Potenz in der Thomistischen Philosophie. En Div. Thom. (Fr), 1933; 269-287. (Respuesta a Fuetscher, Akt u. Potenz).
Manser: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Sch.). 1935.
Marc (A.): L'idée de l'être chez St. Thomas e dans la scolastique postérieure. en Arch. de Phil., 10 (1933); pp. 1-144.
Martin: Suárez, métaphysicien commentateur de Saint Thomas. En La Science Catholique, 12 (1898), 29-59, 686-702 y 819-837.
Monaco (N.): La Metafisica di Suárez e la Metafisica di S. Tommaso d'Aquino. En Rev. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 37-65.
— Il terzo centenario di Francesco Suárez... Il metafisico. En La Scuola Cattolica, 13 (1917), 407-426.
Morabito (B.), O. M. I.: L'essere e la causalità in Suarez ed in S. Tommaso. En Riv. di Fil. Neo-sc., 31 (1939), 18-46.
— L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suárez ed in S. Tommaso. En Riv. di Fil. Neo-sc., 32 (1940), 367-415.
Pelster. Recensión a Mahieu: Fr. Suárez. En Scholastik, I (1926), 145.
Picard (S.): L'intelligibile infraspécifique d'après Saint Thomas et Suárez. En Arch. de Phil., 1 (1923), 63-80.
Prado (N. del): De veritate fundamentali Philosophiae Christianae. Friburgi Helv. 1911. (Sobre Suárez especialmente l. II, c. XI: Metaphysica Divi Thomae et Disputationes Metaphysicae Suarezii.)
Raeymaeker (L. de): Critica a Fuetscher. Akt u. Potenz. En Rev. Néo-sc. de Phil, 40 (1937), 600-606.
Rougier: La Scolastique et le Thomisme. París. (Sobre Suárez, livre III, ch. V-VI.)
Salis-Seewis (F.), S. I.: La vera dottrina di S. Agostino, di S. Tommaso e di P. Suárez, contra la generazione spontanea primitiva. Seconda edixione. Roma, 1897.
Santamaría Peña (F.): En el tercer centenario de Francisco Suárez, S. I. Estudio crítico de las teorías de Santo Tomás y de Suárez acerca de

la distinción entre la esencia, subsistencia y existencia y en relación con las verdades teológicas. Madrid, 1917; 144 pp.
Sola (Francisco de P.), S. I.: Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill, S. I. (1948-1928): "Eximius Doctor P. Suárez, fidelis S. Thomae, discipulus". EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).
Teixidor: Suárez y Santo Tomás. III: El concepto de la libertad. En EstEcl., 12 (1933), 473-502.
— IV: El concepto de la bondad o malicia moral. En EstEcl, 13 (1934), 111-154.

2. Obras teológicas.

Agustí (A.): Suárez y Santo Tomás de Aquino. En Ilustración del Clero, 11 (1917), 302-304.
D'Ales (A.): Thomisme. En Dict. Apol. de la Foi Cath. (Varias comparaciones con Suárez.)
Dummersmuth: Stus. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Parisiis, 1896. (Pars II, c. II, acerca de la interpretación dada por Suárze a Santo Tomás.)
Martin (A.): Suárez théologien et la doctrine de Saint Thomas. Le Mystère de la Sainte Trinité. En La Science Catholique, 13 (1899), 865-885.
Prado (N. del): De gratia et libero arbitrio. Friburgi Helv. Tomus III, especialmente caps. I y IV.
Teixidor (L.): Suárez y Santo Tomás. Notas críticas. I: El modo de seguir a Santo Tomás en el problema de la predestinación. En EstEcl, 12 (1933), 75-99.
— II: En materia de los actos de fe y ciencia en un mismo entendimiento. En EstEcl, 12 (1933), 199-227.
— V: Ejemplo tomado de la cuestión existente entre los teólogos acerca del constitutivo esencial de la felicidad en el bienaventurado. En EstEcl., 13 (1934), 262-286.
— VI: Exactitud con que Suárez se conforma con Santo Tomás en las cuestiones sobre la justicia original. En EstEcl., 15 (1936), 67-82.
Ugarte de Ercilla (E.), S. I.: Suárez, vindicado. En Razón y Fe, 33 (1912), 330-342.

VI. TEOLOGIA

1. Temas varios.

Abadal (J. de), S. I.: Suárez, apologista. Cfr. Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona; pp. 67-76.
Alonso Bárcena (F.): El Padre Francisco Suárez y su obra teológica. En Rev. Nac. de Educ., 3 (1943), 63-81.
Artero (J.): Algunas ideas del Doctor Eximio sobre música religiosa. En Música Sacro-Hispana, 10 (1917?), 52-54, 65-67, 97-105, 149-152.
Cayré (F.): Précis de Patrologie. París, 1930, 2 vols. (Excelente resumen de la teología suareciana en el tomo II. 2.ª edic. en 1933.)
Enciclopedia Espasa, s. v.: Modernista, t. 35, p. 1422 (datos sobre el odio de los modernistas a Suárez).
Galdos (R.) S. I.: San José, según la concepción teológica del P. Suárez. En Razón y Fe, 50 (1918), 331-332.
García (Fidel): La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático. EstEcl., 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).
Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik, I, 185.

Grabmann (M.): Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vâterzeit. Herder, 1933. Bibliografía suareciana en la p. 330 y juicio sobre Suárez en la p. 169.

Isla (P.) S. I.: Errores modernistas y doctrina de Suárez sobre Jesucristo. En conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona; páginas 111-145.

Salaverri (Joaquín), S. I.: Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano. En EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Six (K.), S. I.: P. Franz Suárez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft. Cfr. Six, Grabmann...; pp. 1-27.

Schultes (O. P.): Introductio in historiam dogmatum. París, 1922. (Sobre Suárez, especialmente pp. 94-97, 108 ss.)

Schütt: Das Verhältnis von Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suárez. Warendorf, 1929.

Schwane (J.): Histoire des dogmes (2.ª edic. París, 1905, I, 703, y VI, 32).

Thils (G.): Les Notes de l'Eglise dans l'Apologétique Catholique depuis la Réforme. Gembloux, 1937.

Villar (J.): La Teología Litúrgica del Doctor Eximio Francisco Suárez, S. I. En Razón y Fe, 54 (1919), 294-312, 468-475, 55; (1919), 37-43 y 313-324; 56 (1920), 298-318.

2. Sagrada Escritura.

Asensio (Félix), S. I.: El recuerdo de Melquisidec en Suárez. En EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Bover (J. M.ª), S. I.: Le son perdonados sus muchos pecados... Notable exégesis del P. Suárez. En Razón y Fe, 49 (1917), 5-15.

— Los misterios de la vida de Cristo, según el P. Francisco Suárez, S. I. En Revista Popular, XCI, 370-372, 387-388, 403; XCII, 8, 28, 48, 68, 88, 108-109, 127-128, 153, 168, 188, 208, 234-235 y 248. Barcelona, 1916-1917.

— Un pasaje difícil de San Pablo, interpretado por Suárez. En Razón y Fe, 48 (1917), 55-61.

Colunga (A.): Suárez, escriturario. En Ciencia Tom., 16 (1917), 321-345.

Galdos (Romualdo), S. I.: Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez. En EstEcl., 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

3. Teología dogmática.

Alejandro (José M.ª), S. I.: Evidencia y fe según el Doctor Eximio. En EstEcl, 22 (1948) nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Busch: Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. Paderborn, 1909.

Capéran (L.): Le problême du salut des Infidèles. Essai historique. Toulouse, 1934. (Ch. VII, a. 4, § 3. Transaction proposée par Suárez.)

Carosi: La sussistenza ossia il formale constitutivo del supossito. En Div. Thom. (Piac), 17 (1940), 394-420. (Art. II: Esame delle sentenze non Tomiste.)

Deuringer (K.): Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez auf Grundhandschriftlicher Quellen. Freiburg in Br., 1941.

Díez Alegría (J. M.): ¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y la solución en Suárez. En Arch. Teol. granadino, 8 (1945), 85-98.

Dulau (P.): La pensée de Suarez et celle des Salmanticenses dans la ques-

tion "De ultima fidei resolutione". L'opinion de M. Harent. En Revue Thom., 9 (1926), 517-522.

Dumont: Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique. En Rev. d. Sc. Rél., 13 (1935), 517-542; 15 (1934), 62-95.

— Suárez, Théologie Dogmatique. En Dict. Théol. Cathol., t. XIV-2, cols. 2649-2691.

Elorduy (E.): La potencia obediencial en Suárez. En las Ciencias, 9 (1944), 815-833.

— El Cuerpo Místico de Cristo, en Suárez. En Rev. Esp. de Teol., 3 (1943), 344-397 y 443-474.

— Las perfecciones relativas de la Trinidad en la doctrina suareciana. En Arch. Teol. Gran., VII (1944); 187-219.

Gierens (M.), S. I.: De causalitate sacramentorum. Roma, 1935. (Cita numerosos textos de Suárez.) P. U. Greg., Textus et Documenta. Series Theologica.

Gummersbach (J.), S. I.: Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade mit besonderer Berücksichtigung des Suárez. 1933; XVI-352 pp.

Lubac, S. I.: Surnaturel. Paris, 1946 (pp. 281-4).

Monreal (P.), S. I.: Doctrina del P. Suárez sobre la salvación de los infieles. En El Siglo de las Misiones IV (1917), 321-328, 361-369 y 401-410. Estos artículos han sido reeditados en un folleto de 46 pp. Bilbao. El siglo de las Misiones. 1947.

Pourrat (P.): La théologie sacramentaire: étude de théologie positive. París, 1910; p. 167.

Quera (Manuel), S. I.: La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez. En EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Reddington (A.): The act of faith in the theology of Suarez. According to the tenets of an unedited Ms. attributed to John-B. Cardinal Tolomei, S. I. Rom. Univ. Gregor., 1939; 111 pp.

Scheeben (M. J.): Dogmatik, I, n. 1094 (juicio competente sobre Suárez).

Schlagenhaufen: Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik. En Z., f. kath. Theol. 56 (1932); pp. 313-374. 350-395.

Vaccant: En Dict. Théol. Cath., sub. v. Ange. (Sobre Suárez: Angélologie de Saint Thomas et des scolastiques postérieurs. Tome I-1, 1228-1247.)

4. Eucaristía.

Masi (R.): La teoría suareziana della presenza eucaristica. Roma, 1942.; 164 pp.

Reinhold (G.): Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Wien, 1893.

Schepens (P.): Sententia Suarecii de essentia sacrificii Missae. En Gregor., 5 (1924), 94-102.

Schmidt (F): Ist die eucharistische Gegenwart eine örtliche? Z. f. Kath. Theol. 27 (1903), 429-454.

— Weitere Erörterung über die eucharistische Gegenwart. En Z. f. Cath. Theol., 28 (1904), 486-518.

Unterkircher (F.): Zu einingen Problemen der Eucharistielehte. Innsbruck.

5. Controversias de la gracia.

Aldama (J. A.), S. I.: Suárez ante la ciencia media en su profesorado romano. En EstEcl, 13 (1934), 491-495.

— Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz. EstEcl., 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Aranda (F.): De Deo Sciente, Praedestinate et Auxiliante. Zaragoza, 1693. (Con elogio y frecuentes citas de Suárez.)

Le Bachelet (X. M.): Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1610-1613). Louvain, 1931. (Sobre Suárez, especialmente Ch. I, a. 3, § 2 y varios documentos.)

Bonet: La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII. Barcelona, 1932.

Dalmáu (J. M.ª), S. I.: Suárez y las grandes controversias sobre la gracia. En Rev. Nac. de Educ, 3 (1943), 97-116.

— San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez. EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Garrigou-Lagrange, O. P.: Prédestination. En Dict. Théol. Cathol. (esp. Le congruisme de S. Rob. Bell. et de Suárez, XII-2, cols. 2975 ss).

González Rivas (Severino). S. I.: Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertal humana. EstEcl, 22 (1918), nn. 85-86 (número extraordinario dedicad a Suárez).

Hentrich (W.): Gregor. von Valentia und der Molinismus. En Phil. und Grenzw, II B., Heft 4-5. Innsbruck, 1928.

Maquart: Réflexions sur la critique Suarézienne du Bannézianisme. En Rev. Thom., 63 (1937), 413-436.

Przywara: Thomismus und Molinismus. En Stim. der Zeit, 125 (1933), 26-35.

Quilliet: Congruisme. En Dict. Théol. Cath., t. III-1, col. 1120-1138.

Rhaetorfortis (S.): Exercitationes apologeticae pro divina gratia adversus F. Suárez. Francfort, 1651.

Ribó (A. M.ª): Cómo concilió Suárez la gracia eficaz con nuestro libre consentimiento. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona; pp. 79-91.

Schneemann (G.): Molinismus und Congruismus. En Der Katholik, 41 (1879), 113-141.

Serviere (J. de la): Une controverse au début du XVII siècle. En Etudes, 94 (1903), 628-650; 95 (1903), 493-516, 765-777; 96 (1903), 44-62.

Stegmüller (F.): Ein Selbstzeugnis des Antonio Possevino über seine Stellung zum Gnadenstreit. En Römische Quartalschrift 42 (1934), 340-343.

6. Mariología.

Bover (José M.ª): Suárez, mariólogo. EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 número extraordinario dedicado a Suárez).

Ernst (J.): Die leibliche Hilmmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet. Regensburg, 1921.

Paulus (N.): Crítica detallada a J. Ernst. Die leibliche... En Z. f. Kath. Theol. 48 (1924), 633-4.

Pérez Goyena (A.): Historia de una célebre opinión teológico-mariana. En Razón y Fe, 39 (1914), 30-44.

Pradas (D.), S. I.: El P. Suárez y la Santísima Virgen. En El Pilar (1917); pp. 186-187 y 194-196.

Yaben (H.): La mariología de Suárez y su creencia en la Virgen del Pilar. En Doce de Octubre, 4 (1945).

Yurre (G. R. de): Suárez y la trascendencia de la maternidad divina. En Rev. Esp. de Theol., 1 (1941), 873-917.

7. Ascética y mística.

Elorduy (E.), S. I.: La teología mística de Suárez. En Manresa, 15 (1943), 203-230; 16 (1944), 117-129 y 220-240.

— Suárez y la tradición del Pilar. En Doce de Octubre, 4 (1945); páginas 30-32.

Geerts (J.): Franciscus Suárez over de boetvaarzigheid in de Societeit. En Ons geest. Leven, 17 (1937), 141-156.
Hatheyer (P.), S. I.: Die Lehre des P. Suárez über Beschauung und Ekstase. Cfr. SIX GRABMANN...; pp. 75-122.
Hernández (Eusebio), S. I.: El éxtasis natural en Suárez. EstEcles, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).
Lercher (L.): Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie. En Z. f. Kath. Theol., 42 (1918), 1-45.
Manresa (F. de): Suárez, asceta. En Razón y Fe, 51 (1918), 277-291 y 454-459.
Nadasi: Annales Mariani. Romae, 1658, núm. 564 ...
Paulus (N.): Suárez über die Definiebarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä. en Z. f. Kathol. Theol., 52 (1928), 241-244.
— Suárez über die Definiebarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä. En Z. f. Kathol. Theol., 48 (1924), 633-634.
Pourrat (P.): La Spiritualité Chrétienne; t. III: Les temps modernes, premiére partie; 2.ª ed. París, 1925; pp. 336 ss.
Raynaud (Th.): Theophili Raynaudii Societatis Jesu Theologi Ascetica. Lugduni, 1945. XVII, 661.
Sladeczek (F.): Defensa de los Ejercicios de S. Ignacio por el P. Suárez. En Manresa (notas), 5 (1929), 159-183.
Villada (P.): ¿Es necesaria la contemplación mística para la perfección cristiana? En Razón y Fe, 53 (1919), 37-48 y 172-182.

VII. FILOSOFIA

1. Estudios varios.

Arriaga (R.): Cursus Philosophicus. Lyón, 1644. Ad Lectorem (breve elogio).
Balmes: Cfr. obras completas, t. XXXIII sub. v. Suárez.
Brunatelli (M.): Francesco Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc., 6 (1941), 196-218 y 417-432.
Bullón (E.): Crítica filosófica. El Doctor Eximio. En Revista Contemporánea, abril 1898; pp. 151-163. Madrid.
Cantera (E.): El inmanentismo y la filosofía suarista. 1919.
Cascón (M): Los jesuítas y Menéndez y Pelayo. Valladolid, 1940. (Cfr. Indice sub. v. Suárez, Francisco.)
Descoqs (P.): Le Suarézisme (refutación de la obra de Mahieu sobre Suárez). En Arch. de Phil., 2 (1924), 123-154.
— Thomisme et Scolastique. A propos de M. Rougier. En Arch. de Phil., 5 (1927), 141-146.
Domínguez (D.): ¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareciano? En EstEcl, 8 (1929), 471-486, y 9 (1930), 213-238.
Donat: Comentario a Franz Suárez. Gedenkblätter... En Z. f. Kath. Theol., 42 (1918), 423-427.
Eisler (R.): Philosophen-Lexikon, s, v. Suárez. Berlín, 1912.
Eschweiler (K.): Zur Geschichte der Barockscholastik. En Theol. Revue, 27-8 (1928-9), 337-430. (Se incluye una detallada recensión de Conce. Begriff...)
Feldmann (J.): Schule der Philosophie. Paderborn, 1925.
Gentile (B.): Spaventa. Scritti filosofici, Napoli, 1900; III, pp. 49 y ss. prólogo).
Giacon (C.), S. I.: Guglielmo di Occam. (Obra singular en que se agrupa a Suárez con Lutero, Locke, Kant y autores heterodoxos más notables.) Milán, 1941.
— La seconda scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi guiridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez. Milano 1947. (C. IV: Introduzione allo studio del Suarez pp. 169-202; c. V: La

gnoseologia del Suarez, pp. 203-230; c. VI: La metafisica suareziana dell'essere contingente, pp. 231-288; c. VII: La metafisica suareziana dell'essere necessario, pp. 289-321.)

Gianturco (E).: Suárez and Vico. En The Harvard Theol. Rev., 27 (1934), 207-210.

Gómez Arboleya (E.): Francisco Suárez (1548-1617). Granada, 1947; páginas XVI-471.

González (Emmo. Fr. Ceferino), O. P.: Cfr. Historia de la Filosofía. Madrid, 1866; III, 144-149.

Hellín (J.), S. I.: El sistema de Suárez. PENSAMIENTO. 4 (1948), número extraordinario.

Hocedez, S. I.: Suárez d'après un thomiste. En Nouvelle Rev. Théol, 49 (1922), 85-97.

Lossada (L.): Cursus philosophici Regalis collegii Salmanticensis Societatis Jesu in tres partes divisi... Authore P... Salmanticae 1724-35, 3 vols. (Fiel resumen de las Disputationes Metaphysicae y del tratado De Anima del P. Suárez. Panegírico de Suárez en la dedicatoria al Eximio Doctor.)

— Cursus Philosophici... Authore, P. Ludovico Lossada. Salmanticae, 1747-1750; 3 volúmenes.

— Cursus philosophici... Prima pars...: Vallis-Oleti, 1751.

— Cursus philosophici... Authore, P. Ludovico Lossada. Barcinone, 1883; 10 volúmenes.

Mahieu (M.): L'éclecticisme suarézien. En Rev. Thom., 8 (1925), 250-285.

— François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie. París, 1921.

Manser: Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Sch.). 1935.

Minges: Suarez und Duns Scotus. En Phil, Jahrb., 32 (1919), 334-340.

Pelster: Recensión a Mahieu, Fr. Suárez. En Scholastik 1 (1926), 145.

Pfiger (C.): Academia Catharines in qua magni Suarezii placita ex Universa Aristotelis philosophia proponuntur. Olmütz, 1702

Quiles (I.): Francisco Suárez, el "Doctor Eximio". En Las grandes figuras de la filosofía universal. Ciclo de conferencias. Montevideo, 1941; páginas 84 ss.

Raeymaeker (L. de): Introductio generalis ad Philosophiam Thomisticam. Louvain, 1931.

Rougier: La Scolastique et le Thomisme. París. (Sobre Suárez, livre III, ch. V-VI.)

Rubert Candau (J. M.): Diccionario manual de Filosofía. S. v. Suarez. (Cfr. **Hellín** en PENSAMIENTO, III (1947), 375-376.)

Solana (M.): Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía. Madrid, 1928; pp. 129 y ss.

— Historia de la filosofía española en el siglo XVI. Madrid, 1940. III, 453-513.

— El P. Luis de Lossada. En Rev. de Fil, 1 (1942), 345-369. (Conformidad de Lossada con Suárez.)

Spaventa: Cimento. 1854-1855.

Stöckl (A.): Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. III; 1866.

Ueberweg (F.): Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 12.ª edic., refundida por Frischeisen, Köhler y Noog. Berlín 1924; III: 109, 110, 209, 210-215, 275, 281 y 653.

Teixidor (L.): Suárez, el filósofo español, en la página literaria de El Correo Catalán, p. 115, 2-3. Barcelona, 1917.

Wulf (M. de): Histoire de la philosophie médiévale. 5.ª edic. 1923; sexta edición, 1934-36, no le incluye.

Zaragüeta (J.): La filosofía de Suárez y el pensamiento actual. Granada, 1941; 76 pp.

2. Dialéctica.—Crítica.

Dalmáu (J. M.), S. I.: El principio de identidad comparada según Suárez. En EstEcl, 5 (1926), 91-98.

Elorduy (E.): La lógica de la Estoa. En Rev. de Fil. 3 (1944), 221-265. (Con analogías entre la Estoa y Suárez).

Guerrero (E.): ¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos? En EstEcl, 12 (1933), 5-32.

Keeler (L. W.): The Problem of Error from Plato to Kant. Romae, 1934. (Sobre Suárez, pp. 127-140.)

Lechner ((M.): Erkenntnislehre des Suarez. En Phil. Jahrb., 25 (1912), 124-150.

Ludwig (J.): Das akausale Zusammenwirken (Sympathie) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez. 1929.

Philos. Jahrb.: 1912, 445-461. (Universalien); 1912, 125-150 (Erkenntnislehre); 1919, 334-340 (Suárez und Duns Scottus).

Picard (G.), S. I.: Essai sur la connaissance sensible d'après les scholastiques. En Arch. de Phil., 4 (1926), 1-93.

Rosseler: Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und Verstandeserkenntnis nach Suárez. En Phil. Jahrb., 35 (1922), 185-198.

Teixidor (L.), S. I.: De Universalibus iuxta Doctorem Eximium Franciscum Suárez. En Phil. Jahrb., 25 (1912), 445-461.

Xiberta (B. M.): Enquesta historica sobre el principi d'identitat comparada. En Est. Francisc., 45 (1933), 291-336.

3. Cosmología.

Baumann, S. I.: Suárez. Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. Berlín, 1868.

Caballería (J. M.ª): ¿Admite Suárez cantidad sin extensión actual? En EstEcl, 13 (1934), 447-458.

Gierens (M.), S. I.: Controversia de aeternitate mundi. Roma, 1933. (Cita numerosos textos de Suárez.) P. U. Greg. Textus et Documenta. Series Philosophica, 6.

Hellín (J.), S. I.: La ubicación en el Doctor Eximio. Notas a unas notas. En EstEcl, 5 (1926), 272-283 y 390-405.

— Sobre la ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico. En Rev. Esp. de Teol., VII (1947), 275-288.

— Sobre la inmensidad de Dios en Suárez. EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).

Iugnet: Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz. En Rev. d'Hist. de la Phil. et d'Hist. gen. de la Civilisation. Lille, 1935; pp. 126 ss.

Junk (N.): Die Bewegungslehre des Franz Suarez. En Phil. und Grenzwiss. Bd. VI, Heft 5. Innsbruck, 1936.

Lanusse (E.), S. I.: A propos d'une critique sur l'opinion de Suárez, "de effectu formali quantitatis". En Rev. Neo-sc. (1904), 176-183.

Masi (R.): Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez. Roma, 1947; 150 pp.

Rafael Verhuist (E. de): L'existencia dels indivisibiles terminats continuants en el continu, segons el P. Francesc Suárez. En Arch. de l'Institut de Ciencias. Barcelona, año VI, núms. 6-9; pp. 83-124.

Salis-Seewis (F.): Le origini della vita sulla terra secondo il Suárez. En La Civiltà Cattolica, ser. XVI, 12, pp. 168-176.

4. Psicología.

Alejandro (J. M.ª), S. I.: Gnoseología de lo singular, según Suárez. En PENSAMIENTO, 3 (1947), 403-425; 4 (1948), 131-152.
— La gnoseología de Suárez. PENSAMIIENTO, 4 (1948) (número extraordinario).
Bonet (A.): Doctrina de Suárez sobre la libertad. Barcelona, 1927.
Fossati (L.): Conoscenza e volontà nel Suárez. En Riv. di Fil., 21 (1930), 29-57.
Gredt, O. S. B.: De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum. En Xenia Thom., 1 (1925), 312-6.
Ibero (J. M.ª), S. I.: Suárez, psicólogo. En Razón y Fe, 47 (1917), 141-153 y 297-305; 48 (1917), 34-46 y 413-425.
Inauen (A.), S. I.: Suárez, Widerlegung des scotistischen Körperlichkeitsform. Cfr. **Six, Grabmann...**; pp. 123-146.
Maquart (F. X.): Le caractère expérimental de la sensation. En Revue Thom., 45 (1939), 618-636.
Maréchal, S. J.: Le Point de départ de la métaphysique, I, 185. Lovaina-París, 1927; V, 135 (1926).
Mohovald (G. H.): Suárez: De Anima. En New Scholast. (1932), 108-121.
Parpal y Marqués (S.): La psicología del P. Suárez. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona, pp. 149-177.
Rosmini: Psicología, I, nn. 455-459. (Expone la doctrina de Suárez sobre la divisibilidad del alma sensitiva.)
Tragella (G.): La psicología del P. Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 127-140.

5. Metafísica general.

Aicardo (J. M.): Compendium Metaphysicae... a P. G. Iturria..., juzgado en Razón y Fe, 2 (1902), 98-100.
Alcorta (José Ignacio): Problemática del tema de la creación en Suárez. PENSAMIENTO. 4 (1948), número extraordinario.
Assenmacher (J.): Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Leipzig, 1925. (Sobre Suárez, pp. 81-95.)
Berto (V. A.): Sur la composition d'acte et de puissance dans les créatures. En Rev. de Phil., 39 (1939), 106.
Carosi: La sussitenza ossia il formale constitutivo del supposito. En Div. Thom. (Piac.), 17 (1940), 394-420. (Art. II, Esame delle sentenze non Tomiste.)
Carvalho (J. de): A teoria da verdade e do error nas Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez. Coimbra, 1917.
Ceñal (Ramón), S. I.: Alejandro Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez. PENSAMIIENTO, 4 (1948), número extraordinario.
Chianale (J.): Notae in quaestionem quam vocant "de actione in distans". En Gregorianum, 7 (1926), 44-72.
Clahsen (J.), S. I.: Die geschichtliche Grundl. des Systems der Metáphysik des Suárez. Diss. München, 1924.
Conze (E.): Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suárez. En Forschungen zur Geschichte d. Phil. u. d. Päd., III, 3 (1928), 3.
Cuesta (Salvador), S. I.: La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, del P. J. Hellín, S. I. PENSAMIENTO. 4 (1948), 203-215
Dalmáu (José M.ª), S. I.: Metafísica y teología en Suárez. EstEcl, 22 (1948), nn. 85-86 (número extraordinario dedicado a Suárez).
Descoqs (P.): Institutiones Metaphysicae Generalis. Eléments d'Ontologie T. I. París, 1925. (Varias monografías sobre doctrinas suarecianas con abundante bibliografía.)

Descoqs (P.): Sur la division de l'être en acte et puissance d'après S. Thomas. En Rev. de Phil., 38 (1938), 410.

— Sur la división de l'être en acte et puissance. Nouvelles précisions. En Rev. de Phil., 39 (1939), 233-252 y 361-370.

— La división de l'être en acte et puissance. En Div. Thom. (Piac), 17 (1940), 463-497.

Dumont (P.): Liberté humaine et concours divin d'après Suárez. Paris, 1936; VI-384 pp.

Elorduy (E.), S I: El concepto objetivo en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Fabro (C.): Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso. En Div. Thom. (Piac.), 16 (1939), 529-559.

— Una fonte antitomista della metafisica suareziana. En Div. Thom. (Piac). Serie III, t. XXIV (1947), 57-68.

Fuetscher (L.): Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik. En Z. f. Kath. Theol., 54 (1930), 493-517.

— Akt und Potenz. En Phil. und Grenzwiss., 1933 (cotejo de las doctrinas tomista y suareciana), 4 (1932-1933), 296-642.

García (Fidel): Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

González Alvarez (A.): Dos libros de Suárez. En Arbor VIII (1947).

Grabmann (M.): Die disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung. Cfr. Six Grabmann páginas 29-73. Reproducido con ampliaciones en Mittelalterliches Geistesleben, pp. 525-560. München, 1926.

Gredt (J.): Die Lehre von Akt und Potenz in der Thomistischen Philosophie. En Div Thom. (Fr.) (1933), 269-287. (Respuesta a Fuetscher, Akt. u. Potenz.)

— Doctrina Thomistica de potentia et actu contra recentes impugnatores. En Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. Nova series, I (1934), 33-49.

Guerrero (E.): L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scholastique postérieure, par André Marc, S. I. En EstEcl, 12 (1933), 515-540.

Guthrie (H.): The metaphysic of Francis Suárez. En Thought, Nueva York, 16 (1941), 297-311.

Hellín (J.), S. I.: A propósito de un libro. (Garrigou-Lagrange, De Deo uno. París, 1938.) PENSAMIENTO (1945), 348-352, (Falsas interpretaciones de Suárez.)

— De la analogía del ser, según Suárez. En PENSAMIENTO. II (1946). 267-294.

Henze Cl. (M.), C. SS. R.: Una fonte antitomista della metafisica suareziana. En Div. Thom. (Piac), 50 (1947), 69-80. (Esta cita se halla así en Arch. Hist. Soc. Jesu, 15 (1946, edit. en 1947), p. 254, n. 336. Es error evidente, pues el artículo es de C. Fabro, como lo consignamos arriba.)

Iriarte (J.): Francisco Suárez. Una metafísica que ilumina El Escorial. En Razón y Fe, 136 (1947). 176-190.

Iturrioz (J.), S. I.: Fuentes de la metafísica de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

— La noción de subsistencia y supósito en Suárez. En EstEcl, 17 (1943), 33-74.

— Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora. En EstEcl, 18 (1944), 331-359.

— En torno al occamismo de Suárez. En EstEcl, 19 (1945), 61-130.

Jansen (B.): Die Wesensart der Metaphysik des Suárez. En Scholastik, 15 (1940), 161-186.

— Franz Suárez, als Metaphysiker. En Stimmen der Zeit, 95 (1918), 509-514.

Jansen (B.): Der Konservatismus in den Disputationes Metaphysicae des Suárez. En Gregoriarum, 21 (1940), 452-481.

Jolivet (R.): La notion de substance. Paris, 1929. (I, V: Le composé substantiel dans la doctrine de Suarez.)

Jordán de Urríes (J.): El P. Suárez y la Estética Metafísica. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona: pp. 95-108.

Limbourg: Die Analogie des Seins-begriffes. En Z. f. kath. Theol. (1893), 677.

Madrid (M.): La metafísica de Suárez. En la página literaria de El Correo Catalán; p. 115. Barcelona, 1917.

Manser (G. M.): Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suárez an P. Santeler, S. I. En Div. Thom. (Freib.), 9 (1931), 223-231.

Marc (A.): L'idée de l'être chez St. Thomas et dans la scolastique posterieure. En Arch. de Phil., 10 (1933), 1-144.

Martínez Gómez (L.), S. I.: Lo existencial en la analogía de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Masnovo (A.): Un problema e la sua importanza presso F. Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 66-71.

Quiles (I.): La intuición fundamental de la metafísica de Suárez. En Fascículos de la Biblioteca, 9 (1941), 51-96.

— P. Francisco Suárez, S. I. Introducción a la metafísica. (Primera de las "Disputationes Metaphysicae"). Introducción. En Colección Austral, Espasa-Calpe (1943).

Raeymaeker (L. de): Critica a Fuetscher, Akt u. Potenz. En Rev. Neoscol. Phil, 40 (1937), 600-606.

Rast (M.), S. I.: Die Possibilienlehre des Franz Suárez. En Scholastik, 10 (1935).

(Rédaction): Nota sin titulo a la discusión del P. Descoqs sobre la división del ser en acto y potencia. Rev. Thom., 45 (1939), 197-201.

Roig Gironella (J.): La síntesis metafísica de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Santeler (J.) Die Lehre von der Analogie des Seins. En Z. f. Kath. Theol., 55 (1931), 1-43

Seiler (J.): Der Zweck in der Philosophie des Suárez. En Phil. und Grenzwiss., 4 (1936), 5. Innsbruck.

Schuleman (G.): Die Lehre von den Transcendentalien in der Scholastischen Philosophie. En Forschungen zur Geschichte der Phil. u. d. Päd. Leipzig, 1929.

Siegmund (G.): Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez. En Phil. Jahrb., 41 (1928), 50-70 y 172-198.

Simonin (H. D.): Crítica detallada a Conze. Begriff.... En Bull. Thom. 1929. 523-528.

Solana (Marcial): Doctrina del P. Suárez sobre el primer principio metafísico; novedad que ofrece, juicio sobre la misma. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Steinbuchel (Th.): Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. En Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters t. XI, 1. Münster, 1912. XIV-154.

Yela Utrilla (J. F.): La metafísica de Francisco Suárez. En Rev. Nac. de Educación, 3 (1943), 29-62.

— El ente de razón en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Zaragüeta (J.): El problema del ser en la metafísica de Suárez. En Boletín Univ. Granada, 13 (1941), 59-81.

— La teoría suareciana de la causalidad. Ibid., 13 (1941), 173-193.

Zubiri (X.): Introducción a El concepto del ente de Francisco Suárez. Traducción en Revista de Occidente. Madrid.

6. Teología natural.

Descoqs (P.), S. J.: Institutiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée, I-II. Paris, 1932, 1935. (Incluye verdaderas monografías de doctrina suareciana, con rica bibliografía.)

— Schema Theodiceae. Paris, 1941.

Elorduy (E.), S. I.: Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios. En Boletín Univ. Granada, 14 (1942), 21-64 y 209-234.

Feret (H. M.): P. Dumont, Liberté humaine et concours divin d'près Suárez. En Bull. Thom., 5 (1937) 158-178. Estudio crítico.

Garrigou-Lagrange: La distinction réelle et la réfutation du panthéisme. En Rev. Thom., 44 (1938), 699-711. (La position suarézienne.)

Guerrero (E.): La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez. En Razón y Fe, 136 (1947), 365-369.

Hellín (J.), S. J.: La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez. Madrid, 1947; 446 pp.

Leiwesmeier (J.): Die Gotteslehre bei Franz Suárez. En Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit, t. VI. 1938. Paderborn.

— Unsere Erkenntnis Gottes und die Analogie entis nach der Lehre des Franz Suarez. En Theologische Quartalschrift, 122 (1941), 73-90 y 191-200.

Maquart (F. X.): Réflexions sur la critique suarézienne du bannézianisme. En Rev. Thom., 43 (1937), 431-36. (A propósito del libro de P. Dumont, Liberté humaine et concours divin d'après Suárez.)

Moré-Pontgibaud (Ch. de): Sur l'analogie des noms divins. En Rech. de Sc. Rel., 19 (1929), 481, 20; (1930), 193 ss.

VIII. MORAL Y DERECHO

1. Moral filosófica.

a) *Temas varios.*

Carbó (J. M.): Las nuevas fórmulas de moral independiente frente a la doctrina de Suárez. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona, pp. 47-64.

Elorduy (E.).: La moral suareciana. En Anuario de la As. Franc. de Vit., 6 (1943-5), 97-189.

Ferreiro López: El derecho de propiedad en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Ibranyi: Ethica secundum Sanctum Thomam et Kant. Roma, 1931. (Incluye a Suárez.)

Janet (P.): Histoire de la Philosophie morale et politique (II, 1, 3; pp. 106 y ss.).

Kempf: Die natürliche Glückseligkeit der Menschen nach Franz Suarez. En Phil. Jahrb., 43 (1930), 488-498.

Lanusse (E.), S. I: Suárez and Regicide. New York, 1904 (The Catholic Mind, 1904, n. 15).

Mindorf (P. C.): De conceptu moralitatis. En Antonianum, II (1927), 351-362 y 469-482.

Neyron (G.), S. I.: Les droits de la famille d'après Suárez et ses contemporains. En Nouv. Rev. Apologétique, 1 (1939), 289-405.

Schröteler (J.): Das Elternrecht in der Katholisch-Theologischen Auseinander setzung. Munich, 1936 (pp. 126-130; 283-291).

Schuster (S. B.), S. I.: Der gebundene Moral-positivismus des Franz Suárez nach Herbert Spiegelberg. En Scholastik, 12 (1937), 94-101.

Semeria (G.): Il regicidio nella morale di Suárez. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 121-126.

Zaragüeta (J.): Suárez y la Etica. En Rev. Nac. de Educ., 3 (1943), 83-96.

b) *La ley natural.*

Carreras Artáu (J.): Etica hispana. Apuntes sobre la "Filosofía de las leyes" del P. Francisco Suárez. Madrid, 1921.
Castán Tobeñas (J.): En torno al Derecho natural. En Universidad, 17 (1940), 205-255.
Esteban y Romero (A.): La concepción suareciana de la ley. Estudio teológico-crítico. Prólogo de D. Manuel Giménez Fernández, catedrático de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1944; pp. XVI y 174.
Giménez-Fernández (M.): Prólogo a La concepción suareciana de la ley. Cfr. Esteban Romero.
Peña (L.): Essai critique sur les notions de Loi Eternelle et de Loi Naturelle. En Arch. de Phil. du Droit., 8 (1936), nn. 1-2, pp. 92-131.
Praxmarer: Die Kontroverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes. En Phil. Jahr., I, pp. 421 ss.
Reichmann (M.).: Franz Suárez, ein Vertreter des Naturrechts im siebzehnten. Jahrhundert. En Stimmen der Zeit, 94 (1918), 270-279.

c) *Las leyes.*

García Herrero (Claudio): Si las leyes tributarias son puramente penales. En Est. de Deusto, 9 (1917), 189-244.
— Cuestiones sobre la ley penal, según la doctrina del P. Francisco Suárez. En Est. de Deusto, 9 (1917), 325-349.
— Cuestiones sobre la ley penal. En Est. de Deusto, 10 (1918), 290-302 y 362-371; 11 (1919), 197-207.
— La ley penal y la ignorancia. En Est. de Deusto, 12 (1920), 65-82.
Jombart (E.): Le "Voluntarisme" de la loi d'après Suárez. En Nouv. Rev. Théol., 59 (1932), 34-44.
Martí y Miralles (J): La interpretación de las leyes, según la doctrina del P. Suárez. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona, pp. 3-44.
Riaza (R.): La interpretación de las leyes y la doctrina de Francisco Suárez. En Rev, de Cienc. Jurid. y Soc. Octubre-diciembre, 1924.
Spiegelberg: Gesetz und Sittengesetz. Leipzig, 1935.
Ugarte (E. de): El P. Suárez y el "Tratado de las leyes". En Razón y Fe, 54 (1919), 42-49.

d) *La costumbre.*

Jansens (Ed.): La coutume source formelle de droit, d'après Suárez. En Rev. Thom., 14 (1931), 681-726.
— La coutume d'après Suárez et le Code du droit canonique. En Nouvelle Rev. Théol., 59 (1932), 769-784.
Viñas Mey (J): La costumbre en Suárez.

2. Moral teológica.

a) *Temas varios.*

Bouquillon (Th. J.): Theologia moralis fundamentalis. 2. ed., 1890; p. 87. (breve elogio).
Brouillard (R.).: Suárez, La Théologie Pratique. En Dict. Theol. Cathol. cols. 2691-2728.
Deman (Th.): Probabilisme. En Dict. Théol. Cath. T. XIII-1. cols. 473-481.
Escobar y Mendoza: Liber Theologiae Moralis viginti et quattuor Societatis Jesu Doctoribus reseratus. Lyón, 1644.

Ferreres (J. B.), S. I.: Opinión de Suárez acerca de la comunión frecuente. En Razón y Fe, 15 (1906), 236.
Schmitt (A.): Zur Geschichte des Probabilismus. Insbruck, 1904 (11 ss.).

b) *La confesión a distancia.*

Döllinger-Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten. (II Abt., IV Franz Suárez und der Streit über die briefliche Beichte. Varios documentos en el tomo II.)
Palmieri (D.), S. I.: Quid erraverit Franciscus Suárez, quid non in interpretatione Decreti Clementis VIII, 20 jun. 1602. En Analecta Ecclesiastica. Roma, 1895; pp. 264-268.
Reynaud (Theophilus), A. S. C.: Disertatio pro Francisco Suárez de Gratia aegro oppresso collata per absolutionem a Sacerdote praesente impensam, praevia peccatorum expositione Epistolari... En De vera intelligentia Auxilii efficacis, de Suárez; pp. 369-408 (sic en vez de 414). Lugduni, 1655. Reproducido en Opera omnia, del P. Raynaud, t. XX, pp. 188-218. Lugduni, 1669.
— Dissertatio pro Francisco Suarezio (confesión epistolar). En Malou, Opuscula sex inedita. París, 1859.

c) *Temas canónicos.*

Aguirre (Ph.), S. I.: De doctrina Francisci Suarez circa potestatem Ecclesiae in res temporales. Lovanii, 1935; 41 pp.
Azevedo (L. G. de): O regalismo e a sua evoluçao em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suarez. En Broteria (Lisboa), 24 (1937), 293-303 y 481-498.
Bidagor (R.), S. I.: De nexu inter theologiam et Ius canonicum ad mentem Francisci Suarez. En Gregorianum, 28 (1947), 455-473.,
Cereceda (F.), S. I.: Censura de la "Immunitas ecclesiasticorum" del padre F. Suárez. En EstEcl, 14 (1938), 388-395.
Cherot (E.): Du devoir des Cardinaux en Conclave. Pages inédites de François Suárez. En Etudes, 96 (1903), 383-394.
Gómez del Campillo (F.): El P. Suárez y la ciencia canónica. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona, pp. 199-274.
Mazón (C.): Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica. Romae, 1940. (Sobre Suárez, pp. 278-291.)
Schoder (R. V.), S. I.: Suárez on the Temporal Power of the Pope. En Studes, 30 (Dublín, 1941), 425-438.

3. Derecho.

a) *Temas varios.*

Alvarez del Manzano (F.): Contestación de... al discurso leído por Conde y Luque en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1914.
Bernard (H.): La théorie du protectorat civil des missions en pays indigène d'après Suarez. En Nouv. Revue Théol., 64 (1937), 261-283.
Bossuet: Defensa de la declaración de la Asamblea del Clero de Francia de 1682... por Bossuet; traducida en español por el doctor D Francisco Martínez Moles. Madrid, 1771, III, 423.
Bullón y Fernández: Francisco Suárez. 1902.
Catry (J.): La liberté du commerce international. En Revue Général du Droit International Public.; marzo-abril, 1921; pp. 193 ss.
Civiltà Cattolica: Francisco Suárez giurista e teologo, 1617-1917. En Civiltà Catt., 68 (1917), col. 3, pp. 481-497.

Conde y Luque (R.): Francisco Suárez, S. I. (Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas). Madrid, 1914.
Fernández Prida (J.): Dos palabras sobre Suárez. En Rev. Gen. de Legisl. y Jurisprud., 135.
Gasparri (Card.): De Suárez como jurista habla el cardenal Gasparri en carta de 31 de diciembre de 1916 al arzobispo de Granada. Cfr. el texto en Riv. de Fil. Neo-sc., 10 (1918), 144.
Martínez Moles (F.): Defensa de la declaración de la Asamblea del Clero de Francia de 1682.... por Bossuet...; traducida en español por el doctor D. Francisco Martínez Moles. Madrid, 1777, III, 423.
Medina Olmos (M.): La obra jurídica del P. Suárez. Granada, 1917, XX-260 páginas.
Millar (Mr. F. Z): Hauriou, Suárez and Chier Justice Marshall. En Thought, 6 (1931-1932), 588-608.
Paulo: El P. Suárez y sus doctrinas jurídicas. En Rev. de Derecho Privado, 5.º, 5.
Taverna (Angelo), S. I.: Francisco Suárez, giurista e teologo. En la Civiltà Cattolica, 1917; t. III, pp. 481-496.
Twohy (Richard E.): Suárez at Nüremberg. En America, 74 (1946), 402-404.

b) *Ideas políticas.*

Brants (V.): Les théories politiques dans les écrits de Lessius. En Revue Néoscolastique; febrero 1912; p. 65.
Cánovas del Castillo (A.): Las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria. En Revista de Madrid, 4 (1868), 550, 557 y 567; 6 (1869), 67, 68 y 90.
Dunning: History of Political Theories, vol. 2. (Habla sobre la doctrina de Suárez acerca del origen del poder civil.)
Figgis: The Political Theories of the early Jesuits. En Transaction of the Royal Historical Society, vol XI. (Sobre el origen del poder civil, según Suárez.)
Franchi (A.): Mémoire sur les doctrines politiques de Suárez. C. R. Acad. de Sc. Pol. et Mor., t. 53 y 54.
Franck (M.): Ueber Suárez' politische Ideen. En Revue Contemporaine, 49 (1860), 730-758.
Gentile (G.): La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX. Polemica del Spaventa con la Civiltà Cattolica (1854-1855) a cura di..., Milano, 1911.
Gettel (R.): History of Political Thought. New York, 1924; p. 188.
Gierke: Political Theories of the Middle Age (passim).
Güenechea (J.), S. I.: Principia Iuris Politici, I-II. Romae, 1938-9 (passim).
Janet: Histoire de la science politique, vol. II (1913).
Lilley (A. L.): Francisco Suárez. Social and Political Ideas of some great thinkers of the XVIth. and XVIIth. centuries. London, 1926.
Mesnard (P.): L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle (1936); páginas 617-660.
Saitta (G.): La Scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti. Torino 1911; pp. 113-201.
Santonastaso: Le dottrine politiche da Lutero a Suárez. 132 pp. Arnoldo Mondadori Editore. 1946, 133 pp.
Taparelli (L.): La teoría política del Mamiani. Se ne esamina la censura del Suárez. En la Civiltà Cattolica ser, III, 1 (1856), 57-62.
Vuillermin (R.): Concetti Politici della Defensio Fidei di Francesco Suárez. Milán, 1931; 232 pp.

c) *El Estado.*

Biavaschi (G. B.): La concezione filosofica dello Stato moderno, vol. I, (1918), pp. 57-114. Cfr. Riv. Fil. Neo-sc., vol. VIII. 1917.
Bigne de Villeneuve: Traité Général de l'Etat (298 ss).
Caudron, S. I.: De la fin de l'Etat d'après Suarez. En Rev. des Sciences Ecclésiastiques, 71 (1895), 97-110.
Dempf (A.): Christliche Staats-philosophie in Spanien. Salzburg, 1937. (IV: Die Staatslehre des Franz von Suarez, pp. 71-90.)
Hinojosa (E. de): Influencia que tuvieron en el Derecho público de su país y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1890.
Magaigne: L'Eglise et l'Etat. En Annales de Phil. Chrét.; febrero 1912; páginas 511 y ss.
Matignon (A.), S. I.: La Societé civil d'après Suarez. En Etudes, 11 (1866), páginas 1-24.
Perpiñá Rodríguez (A.): La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez. En Rev. Internac. de Sociol., 4 (1944), 177-203; 5 (1944), 175-197; 2 (1944), 183-200; 3 (1945), 175-211.
Rommen (H.): Die Staatslehre des Franz Suárez. München-Gladbach, 1927, 383 pp.
— Suárez. En Staatslexicon, 5.ª ed. Friburgo, 1932, t. V, cols. 207 y ss.
— Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario
Urprimmy (L.): La teoría del Estado según el P. Francisco Suárez. En Rev. Javeriana, 15 (1941), 9-23.

d) *Origen del Poder.*

Alvarez de Linera (Antonio): La democracia en la doctrina de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.
Bourret (E.): De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez. París, 1875.
Bullón y Fernández: El concepto de la soberanía en la escuela española del siglo XVI. Madrid, 1936.
Carreras (L.): La doctrina del P. Suárez sobre el origen de la potestad civil. En Conmemoración del tercer centenario de Suárez, en Barcelona, páginas 181-196.
Cavallera (Fernando). S. I.: Suárez et la doctrine catholique sur l'origine du pouvoir civil. En Bulletin de Litterature Eclésiastique, 97-119. Toulouse, 1912.
Civiltà Cattolica: La autoridad, según la explican los escolásticos. Consonancia del P. Suárez con la Civiltà. Divergencia entre sus doctrinas. Roma, 1860, serie 2.ª, vol, XI, pp. 593-316.
Corts (J.): El P. Francisco Suárez y la sociedad y autoridad civil. En Rev. Gen. de Legisl. y Jurisprudencia. 1930.
Dunning: History of Political Theories, vol. II (Origen del poder civil).
Fabre (L.): L'origine du pouvoir. Scholastiques anciens et scholastiques modernes. En Revue Augustinienne, 17 (1910), 556-575 y 682-704.
Falchi (A.): Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850), 108, pp. 64-86.
Feret (P.): Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique. París, 1888; pp. 88-107 y 352-353.
Figgs: The Political Theories of the early Jesuits. En Transactions of the Royal Historical Society, vol. XI. (Origen del poder civil.)
García Laso (T.): El origen divino del poder y las doctrinas del jesuita Suárez. En La Civilización, 4 (1874), 481-503.

Gemelli (A.): La sovranità del popolo nelle dottrine politiche di F. Suárez. Rev. de Fil. Neo-sc., 10 (1918), 95-120 y 1-5.
Gierke: Altusius. Breslau. 1913. (Sobre el origen del poder civil.)
Izaga (L.), S. I.: La autoridad suprema, según Suárez. En Est. de Deusto, 10 (1918), 5-21.
— La soberanía civil, según Suárez. En Razón y Fe, 124 (1941), 191-205. y 314-326.
— La autoridad suprema civil, según Suárez. En Est. de Deusto, 10 (1918), 269-288 y 333-347.
Jansen (A.): L'origine du pouvoir civil. En Revue de la Suisse Catholique. 1892.
León (P.): L'Idée de la volonté générale chez J. J. Rousseau et ses antécedents historiques. En Arch. de Phil. du Droit, 8 (1936), nn. 3-4, páginas 148-200.
Mamiami: Sulla natura e costituzione della sovranità.
Merea (M. P.): Suárez jurista. O problema de origen do poder civil. Coimbra, 1917.
Otto (M. de): La pseudo teocracia. En Cristiandad, n. 25 pp. 153-154; 2 (1945), 153-154.
O'Rahilly: The Sovereignity of the people. En Studies, 10 (1921).
Quilliet (H. R.): De civilis potestatis origine Theoria Catholica. Insulis, 1893.
Rosanas (J.): El origen de la autoridad política. En Ciencia y Fe, I (1944), 23-46. (Estudia, entre otras, la opinión de Suárez y la defiende.)
Schuster (J. B.), S. I.: Die Lehre des Franz Suárez über den Ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein. En Scholastik, 16 (1941), 379-387.
Sortais (G), S. I.: Le système de Suárez sur l'origine du pouvoir a-t-il été desaprouvé par l'Eglise? En Rev. Practique d'Apologétique, 16 (1913), 161-175. Reproducido en Les catholiques en face de la démocratie. Paris, 1914; pp. 199-240.
Taparelli (L.), S. I.: L'autorità spiegata degli Scholastici. Consonanza del Suárez colla Civiltà Cattolica. Divergenze fra le due dottrine. En la Civiltà Cattolica, ser. II, 11 (1855), 593-616.
Tischeler: Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach, 1923. (Sobre Suárez, páginas 113 y ss.)
Watt (L.): Suárez and the Sovereignity. En Studies, 5 (1916), n. 18.
Yaben (H.): Una pequeña rectificación de la doctrina suarista sobre el sujeto inmediato de la soberanía. En Revista Eclesiástica, 2 (1930), 513-525.

e) *Filosofía del Derecho.*

Bernareggi (A): L'opera giuridica e le dottrine di Francesco Suárez. En La Scuola Cattolica, diciembre 1917, 13 (1917), 503-532.
Blic (J.): Le volontarisme juridique chez Suarez. En Rev. de Phil., 30 (1930), 213-230.
Elorduy (E.), S. I.: El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez. En Arch. Granad., 5 (1942), 95-131.
García Villoslada (R.): La Teología, norma del Derecho. En Anuario de la Asoc. Franc. Vit., 6 (1943), 191-233.
Gómez Arboleya (E.): La filosofía del Derecho, de Francisco Suárez, en relación con sus supuestos metafísicos. En Escorial, 6 (1942), 13-41.
— La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica. En Anuario de la As. Franc. Vit., 6 (1943-5), 29-95.
Guerrero (E.): Sobre el voluntarismo jurílico de Suárez. En PENSAMIENTO, 1 (1945), 447-470.
Kohler: Los maestros españoles del Derecho natural de los siglos XVI y XVII. En Archiv. für Rechts-Wirtschaftsphilosophie. 1927

Lachance, O. P.: Le concept de Droit selon Aristote et S. Thomas. Montreal-París, 1933; pp. 400 ss

Legaz y Lacambra (L.): Die Rechtsphilosophie des Franciscus Suarez. En Z. f. öffentliches Recht, 14 (1934), 273-317.

Maino (L.): La filosofía giuridica del Suárez. 1928.

Marín Monroy: Los cambios del Derecho y la introactividad en el P. Suárez. En Revista Crítica de Derecho Inmobiliario. 1940.

Matignon (A.), S. I.: Les doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté. Le droit naturel d'après Suarez. En Etudes, 10 (1866), 289-315.

Recasens Siches (L.): La filosofía del Derecho en Francisco Suárez. Madrid, 1927; 168 pp.

— Adiciones a la Filosofía del Derecho de Giorgio del Vecchio, I, 149-163; II, 333-336 Barcelona, 1935.

— Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. Ed. Labor, 1929; páginas 28 y ss.

Riaza (R.): La escuela española del Derecho natural. En Universidad (Zaragoza), 2 (1925), 317-330.

Robledo (Ignacio), S. I.: El origen y el sujeto de la autoridad en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.

Sancho Izquierdo (M.): Suárez y la filosofía del Derecho. En Rev. Nac. de Educ., 3 (1943), 157-166.

Ugarte de Ercilla: Suárez, filósofo del Derecho. En Razón y Fe, 48 (1917), 207-218 y 277-285.

— Suárez come filosofo del diritto. En Riv. di Fil. Neo-sc., 10 (1918), 72-94.

Zaragüeta (J.): Los valores ético-jurídicos en el pensamiento de Suárez. En Bol. Univ. Granada, nn. 62 y 63, marzo-abril. 1941.

f) *Suárez y el origen español del Derecho internacional.*

Brière (Y. de la): Conception du droit international chez les théologiens catholiques. 1929.

Brown Scott (J.): La universalidad del Derecho de gentes. Trad. por Luis Sala y Sampil. Rev. de Legisl. y Jurisp., diciembre 1927.

— El origen español del Derecho internacional. Valladolid, 1928.

Cánovas del Castillo: Las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria. Madrid, 1868; t. IV, pp. 550 y ss., y t. VI, pp. 67 y ss.

Kalteborn: Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus gentium et naturae. Leipzig, 1848.

Labrousse (R.): La doble herencia política de España. Barcelona, 1944.

— Essai sur la philosophie politique de l'ancienne Espagne. París, 1938.

Larequi (J.), S. I.: El Derecho internacional en España durante los siglos XVI y XVII. En Razón y Fe, 81 (1927), 222-232.

— Del "Jus Gentium" al Derecho internacional. En Razón y Fe, 83 (1928), 21-37.

Nys (E.): Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols. La Haya, 1914.

Rivière: Note sur la littérature du Droit des gens avant la publication de "Ius belli et pacis", de Grotius. Bruselas, 1883.

g) *Suárez y el Derecho internacional.*

Barcia Trelles (C.): Francisco Suárez. Les Théologiens espagnols du XVI siècle et l'école moderne du Droit international. Recueil des Cours. Harchette, 1933.

— Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez. Valladolid, 1934; 178 pp.

Biederlack (J.) S. I.: Die Völkerrechtslehre des Franz Suarez. Cfr. Six Grabmann, pp. 147-169.

Bonilla y San Martín (A.): Francisco Suárez (1548-1617). El escolasticismo tomista y el Derecho internacional. Madrid, 1918.

Brière (Y. de la): Le droit international chrétien. En Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, IV (1920), 483-529.

Brown Scott (J.): Suarez and the international Community. Wáshington, 1933.

Carreras Artáu (J.): Doctrina de Francisco Suárez acerca del Derecho de gentes y su relación con el Derecho natural. Gerona, 1921; 55 pp.

Elorduy (E.), S. I.: La idea de imperio en el pensamiento español y de otros pueblos. Madrid, 1944. (Sobre Suárez especialmente, pp. 482-497).

Font y Puig (P.): Francisco Suárez. I: La misericordia en lo internacional. En Diario de Barcelona, 2 enero 1946.

Catry (J.): La doctrine du droit public et du droit international chez Suárez. En Rev. Apologétique, 53 (1931), 296-312.

Giacon (C.): La seconda scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez. Milán, 1947. (Aunque el título asigne a la obra un carácter jurídico, es en realidad, en lo que hace a Suárez, enteramente filosófica.)

Gianturco (E.): Character, essence, origin and content of the Jus gentium according to Vico and Suarez. En Rev. Litt. Comp., 16 (1936), 167-172.

Guarini (I. B.): Iuris naturae et gentium principia et officia... explicata a Doctore Eximio Francisco Suarez, S. I. Digessit notisque perpetuis illustravit. Panormi, 1758. Romae, 1769, 1778-1779, 1806.

Güenechea (J. N.), S. I.: Suárez, maestro de Derecho internacional. En Est, de Deusto, 9 (1917), 265-283.

Hellín (J.) S. I.: Derecho internacional en Suárez y en Molina. En Est. Ecl., 18 (1944), 37-62.

Jersey y Lyon, S. I. (Facult. de Teol. y Filosofía): Suárez, Franciscus, conceptions majeures du Droit des gens d'après François Suárez, S. I. Témoignages de F. S. (1548-1617) de la Compagnie de Jésus. Texte latin controlé avec nouvelle traduction française.

Kosters: Les fondements du Droit des Gens. En Bibliotheca Visseriana. Leyden, 1925; IV, 30.

Larequi: El P. Suárez, creador del concepto de Derecho internacional. En Razón y Fe, 83 (1928), 225-240 (con abundante bibliografía).

— El P. Suárez y el Derecho internacional. En Razón y Fe, 83 (1928), 414-420.

— El derecho de la sociedad internacional según el P. Suárez. En Razón y Fe, 86 (1929), 385-405.

— El P. Suárez y la sociedad internacional. En Razón y Fe, 86 (1929), 12-27.

Lawrence: The Society of Nations. New York, 1919; pp. 27-28

Lorimer: Institutes of the Law of Nations. Edinburg and London, 1883; I, 69,

O'Rahilly: The Law of Nations. En Studies, t. IV, n. 36, p. 592.

Plappert (F.): Suárez als Völkerrechtslehrer. Würzburg, 1914.

Rolland (K.): François Suárez. En Les Fondateurs du Droit International. París, 1904; pp. 95-124.

Schuster (J. B.), S. I.: Was versteht Franz Suárez unter Jus gentium. En Z. f. öffentl. Recht., 16 (1936), 387-495.

Viñas Planas: El arbitraje internacional en los escolásticos españoles. En Ciencia Tom., 62 (1942), 259-273; 63 (1942), 44-46, 278-293; 64 (1943) 145-174

Westlake: Collected papers on Public International Law, Cambridge, 1914; página 14.
Zurbano (R.): Autoridad de Suárez en la ciencia jurídica internacional. En Est. de Deusto, 10 (1918), 227-239.

h) *Suárez.—Vitoria.*

Association Internationale Vitoria-Suárez: Vitoria et Suarez. Contribution des théologiens au Droit international moderne. París, 1939. (Con una introducción donde se recogen sistemáticamente muchos textos de Suárez.)
Brown Scott (J.): The catholic conception of international Law. Francisco de Vitoria, founder of the modern philosophy of Law in general, and in particular of the Law of Nations. A critical examination and a justified appreciation. Wáshington (Georgetown University Press), 1934, XIV-494 pp.
Delos (J.): La Société internationale et les principes du Droit public. París, 1929. (Comparación entre Vitoria y Suárez.)
Elorduy (E.): Os principios cristãos do Direito Internacional em Vitoria e Suárez. En Rev. Port. de Filos., 3 (1947), 37-52.
Jardón (A.): Francisco Suárez. Francisco de Vitoria. En Anales Univers. Oviedo, 1908-1910.
Torres (M.): La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vázquez de Menchaca y Suárez. En Anuario de la Asoc. Franc. Vit., 4 (1931-2), 129-154.
Verosta (S.): Das Völkerrecht des Abendlandes und die Spanischen Theologen Vitoria und Suarez. Die ideengeschichtlichen Voraussetzungen für die Lehre der Begründer des Völkerrechtes. En Schönere Zukunft, 11 (1935-36), 1163-4.
— Die Völkerrechtstheorie der Theologen Vitoria und Suarez. En Schönere Zukunft, 11 (1935-6), 1200-1.

i) *La guerra.*

Brière (Y. de la): Le droit de juste guerra. París, 1938; pp. 43 ss.
Font y Puig (P.): Francisco Suárez. II: El derecho de gentes y la guerra según Suárez. En Diario de Barcelona, 15 enero 1946.
— Francisco Suárez. III: Las limitaciones del derecho de guerra. En Diario de Barcelona, 1 febrero 1946.
Guerrero (Eustaquio), S. I.: La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra. PENSAMIENTO, 4 (1948), número extraordinario.
Kipp: Moderne Probleme des Krigsrechts in der Spätscholatik. Eine rechtsphilosophische Studie über Voraussetzungen des Rechtes zum Krieg bei Vitoria und Suarez. Paderborn, 1935.
Larequi (J.): Influencia en la filosofía de Grocio. En Razón y Fe, 88 (1929), 226-242.
Muñoz (H.): El problema moral de la guerra. Santo Tomás y la escuela clásica española. En Contemporánea, 5 (1934), 145-157; 542-547.
Nys (E.): Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius. Bruxelles, 1883.
— Les origines du Droit International. Bruxelles-París, 1894.
Regout (R.): La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours París, 1934; pp. 194-230.
Rolland (L.): Fr. Suárez et le droit de la guerre. En L'Eglise et la guerre. París, 1913.
Salvioli: Le concept de la guerre juste d'après les écrivains antérieurs à Grotius. París, 1918.
Schuster (J. B.), S. I.: Bemerkungen zur Kriegslehre von Franz Suárez. En Scholastik, 5 (1930), 387-393.

Torres Campos (M.): Francisco Suárez y el derecho cristiano de la guerra. Madrid, 1917; 66 pp.
Vanderpol: La doctrine scolastique du Droit de guerre. Paris, 1919.
Zurbano (R.): Enseñanzas de Suárez sobre la guerra. En Est. de Deusto, 9 (1917), 284-302.

SUPLEMENTO: ...

Alonso (M.): ¿Es original en Suárez la teoría de la potencia obediencial activa? Madrid, 1940; 32 pp
Elorduy (E.), S. I.: La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez Salas y Lessio. En Arch. Teol. Gran., 10 (1947), 5-151.
— La teoría del Estado en Suárez. Rev. Nac. de Educ., n. 78 (1948), 11-39. ...
Garnelo (B.): El centenario de Suárez. En La Ciudad de Dios, 110 (1917), 201-211.
Marchal (R.), S. I.: L'Action transitive et la connaissance sensibile d'après Saint Thomas et Suarez. En Rev. Philos., 30 (1932), 445-483.
Marxuach (F.), S. I.: El antitomismo del P. Suárez. En EstEcl., 6 (1927), 429-432.
— El Doctor Eximio. En Bol. R. Acad. de la Historia, 30 (1897), 445.
Moreno Casado (J.): El nacimiento del P. Suárez. A B C, 2 de mayo de 1948.
Revista Nacional de Educación: Editorial, n. 78 (1948), 5-9.
Stegmueller (F.): Die Gnadenlehre des jungen Suárez. 1933.
Vollert (C.): On the varios Kinds of distinctions. Disputation VII of Suarez' monumental "Disputationes Metaphysicae". Translated by... Milwaukee. Wis, 1947; 68 pp.

INDICE ONOMASTICO

INDICE ONOMASTICO

NB.—Los números se refieren a la paginación general del fascículo (con asterisco.)

I.—Artículos.

A

Abelardo, 37.
Abulense, 37.
Achilinus, 37.
Adamus, 37.
Adrianus, 37.
Aesculapius, 37, 42.
Agatón, 37.
Agustín (San), 37, 40, 43, 49, 81, 86, 87, 88, 209, 276, 335, 344, 368, 387, 390, 402, 514, 541, 542, 559, 572.
Alberto Magno (San), 37, 40, 383.
Alcinous, 37, 48, 49.
Alejandro de Afrodisia, 37, 40, 47, 48, 344.
Alejandro de Alejandría (Bonini), 39, 79, 91-122, 208.
Alejandro de Anglia, 95.
Alejandro de Halés, 37, 39, 40, 79, 93, 96, 209.
Alfarabí, 37, 48.
Alfonso (de Madrigal), 37.
Algazel, 37, 48, 383.
Aliacensis, 37.
Almainus, 37.
Almericus, 37.
Altisidorus, 37.
Alvarez, B., 336, 337, 347, 351, 352, 353, 354.
Ambrosio (San), 37, 559.
Ammón, 42, 43.
Ammonius, 37, 48.
Anaxágoras, 37, 48.
Anaximenes, 37, 48.
Anaximandro, 37, 48.
Angel, 37.
Anselmo (San), 37, 40, 86, 368.
Antoine, 489, 490.
Antolín, G., 96.
Antonino (San), 95.
Antonio Andrés, 37, 40, 250, 266.
Antonio de Carlenis (Antonellus), 93, 98-100.
Apoloníades, 48.
Appolinaris, 37.
Aquaviva, 31.
Apuleyo, 37, 48.
Arboreus, 37.
Argentina, 37.
Argyropolitano, 37.
Aristóteles. *passim.*
Arnobio, 37.
Arquitas Tarentino, 37, 48.
Arriaga, 279.
Asclepio, 43.
Astudillo, 37.
Atanasio (San), 37.
Aureolo, 37, 40, 107.
Ayempace, 37, 48.
Averroes, 37, 40, 47, 48, 61, 102, 103, 109, 209, 357.
Avicebrón, 37, 48.
Avicena, 37, 40, 48, 107, 209, 237, 383.
Azcárate, Patricio, 536.
Azpilcueta, M., 556.

B

Balmes, 518, 532, 554.
Banchi, 489.
Bañez, 37, 87.
Bardesanus, 37.
Bartolomé de Pisa, 95.
Bartolus, 501.
Basilio (San), 37, 386.
Bassolis, 37.
Baudin, E., 538.
Becker, Oskar, 296.
Beda, 37.
Belarmino (San), 37, 87, 514, 516, 518, 519, 528, 529, 549, 550, 552, 556, 562, 566, 574, 576, 578.
Benedicto XI, 94.
Bergomensis, 37.
Bergson, 187, 538.
Berkelev, 402, 427.
Bernardo (San), 37.
Bessarion, 37, 228.
Billot, 511, 513.
Blanche, F., 219, 221, 228.
Bochenski, 207.
Bodin, 501.
Boecio, 37, 40, 108.
Bonachía, 34.
Bonilla, A., 50.
Boyer, Ch., 17.
Briere, I. (De la), 531.
Brouillard, 496.
Buenaventura (San), 37, 40, 86, 95, 276.
Bullón, E., 576.
Buridano, 37, 409.
Burloeus, 37.

C

Calderón, 44.
Calepino, 37.
Cano, M., 27, 28, 37, 87, 88.
Capreolo, 37, 40, 81, 219, 223, 225, 323, 340, 381, 382, 383.
Cardano, 37.
Cartujano, 37.
Castro, 37, 522, 556.
Cassirer, E., 273.
Cathrein, 486, 487, 488, 512.
Cayetano, 34, 37, 40, 61, 81-86, 180, 218-243, 336, 338, 340, 341, 345, 346, 348, 352, 355, 358, 363, 364, 371, 388, 390, 391, 403, 405, 522, 529, 540, 542, 556, 585, 600.
Cicerón, 37, 49, 512.
Cipriano (San), 37.
Cirilo (San), 37, 42, 43, 49.
Clavius, 37.
Clemens (Recogn), 37.
Clemente de Alejandría, 37, 43, 49.
Clemente Romano, 37.
Clemente V, 37.
Conimbricenses, 37, 87, 97.
Conrado, 37.
Corduba, 37.
Cobos, 336, 347.
Collin, 362.
Cousin, 172.
Covarrubias, 522, 540, 542, 556, 574.
Cratilo, 411.

D

Davy, 537.
Delos, 583, 584, 585, 586, 590, 592, 594, 595, 596, 597, 598, 599.
Demócrito, 37, 48, 215.
Descartes, 169, 426.
Descoqs, 173, 174, 175, 176, 336, 347.
Deza, 37.
Dezza, 14, 20, 22, 23.
Diodoro, 37, 48.
Diógenes Laercio, 37, 48.
Diógenes de Apolonia, 37, 48.
Dionisio, 37, 40.
Domingo de Flandria, 81, 93, 98, 99, 100.
Dried, 522.
Driedo, 37, 557.
Duguit, 536.
Durando, 37, 40, 349, 574.
Durkheim, 537.

E

Elorduy, 34, 553.
Elter, 573, 574.
Empédocles, 37, 48.
Enrique de Gante, 38, 40.
Epicuro, 37, 48.
Epifanio (San), 38.

Erasmo, 87.
Espinoza, 131, 169, 215.
Euclides, 38.
Eugubino, 38, 49, 88.
Eurípides, 38, 49.
Eusebio, 38, 49.
Eustratius, 38, 48.
Evodio, 38.

F

Fabro, C., 39, 92, 93, 94, 97, 121, 208.
Fallon, 489.
Felipe II, 44.
Felipe el Hermoso, 94.
Ferécides, 38, 49.
Ferrariense, 34, 38, 40, 49, 81, 218, 221, 222-227, 403, 405.
Ferreti, 488.
Fichte, 196, 535, 536.
Filastrio, 38.
Filón, 38.
Filopón, 38, 48, 61.
Flandria, 38.
Flach, J., 512.
Fonseca, 38, 40, 49, 254, 393, 413, 432, 435, 438.
Forcellini, 548.
Francisco Georg., 38.
Fuetscher, 111, 173, 175, 176.
Fulgencio, 38.
Fustel de Coulanges, 513.

G

Gabriel Briel, 38, 40, 468.
Galeno, 38.
Galignano, Simón, 96.
Galileo, 27, 427.
Ganaco, B. de, 38.
García Morente, 426.
García Prieto, 592.
Garrigou-Lagrange, 174, 177, 182.
Garvo, Th. de, 38.
Gaudens, 38.
Genebrardus, 38.
Gerardo, 38.
Gerson, 529.
Giacon, 201.
Giercke, 505.
Gilberto, 38.
Gil de Roma (Aegidius), 37, 40. 107, 410.
Gilson, E., 306.
Gofredo, 38.
Godofredo, 38.
González, 512.
Gotheim, 505.
Grabmann, M., 18, 34, 39, 44, 47, 87, 88, 91, 97, 170, 173, 176, 212, 494, 496.
Gratry, 196, 197, 210.
Gredt, 20, 324, 325, 326.
Gregorio Nazianceno (San), 38, 40, 49, 559.
Gregorio Niseno (San), 38.
Gregorio de Rímini, 340, 385, 386.
Gualterio, 95.
Guillermo Anglico de Mara, 95.
Gundlach, 494, 497, 498, 500, 505.

H

Hartmann, N., 271.
Hegel, 131, 186, 535, 536.
Heidegger, 189.
Helias Cretensis, 38.
Hellín, J., 13, 105, 167, 174, 216.
Heráclito, 38, 48, 49, 411.
Hermes Trismegisto, 42, 49.
Hermignie, 538.
Hervoeus Natalis, 38, 40, 81, 349.
Hesiodo, 38.
Hilario (San), 38.
Hippasus, 38, 49.
Hipócrates, 38.
Hispalensis, 38.
Hobbes, 501, 535.
Hocedez, E., 95.
Holcot, 38.
Homero, 38, 49.
Hugo de San Víctor, 38.
Hugon, 180.
Hula, E., 507.
Hume, 186, 187, 426.
Hurtado, 294, 299.
Hurter, 39, 97.
Husserl, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 205, 446.

I

Ignacio, 38.
Ireneo (San), 38.
Iriarte, J., 35, 44, 170.
Isidoro (San), 38, 458, 459.
Iturrioz, 32, 91, 349.

J

Jansenius, 50.
Jacobi, 197, 210.
Jacquemet, G., 536.
Jámblico, 39, 49.
Janduno (Juan de), 38.
Jansen, B., 96, 169, 173, 177.
Jaspers, 189, 275.
Javellus, 38, 40, 251.
Jenofonte, 539.
Jerónimo (San), 38.
Joannes Alensis, 38.
Joannes Vincentius, 38.
Josefo, 547.
Juan Cris. (San), 37, 532.
Juan Damasc. (San), 37, 40, 49.
Juan de Nápoles, 38.
Juan Olivi, 94.
Juan Parisiense, 574.
Justino (San), 38, 49.

K

Kant, 186, 189, 196, 205, 282, 283, 288, 303, 425, 426, 427-430, 440, 535.
Klimke, F., 169, 538.

L

Lactancio, 38, 43.
Lauterio, 34.
Lavanches, 498.
Leclerq, J., 538, 554.
Ledesma, 38.
Leibniz, 169, 215, 426.
León (Papa), 38.
León XIII, 491, 492, 501, 506, 515.
Leroy-Beaulien, 489.
Leucipo, 38, 49.
Liberatore, 489, 490, 513.
Lichetus, 38.
Lippert, 494.
Lippomanus, 38, 48.
Locke, 427, 535.
Longpré, Efrén, 95, 212.
Lope de Vega, 44.
Lovanienses, 38.
Luce, A., 402.
Lynconienses, 38.
Llovera, 512.

M

Macrobio, 38.
Mahieu, L., 100, 201, 208, 336, 343, 349, 350.
Maimónides (Rabi Moyses), 38.
Maior, 38.
Mairon, 38.
De Maistre, 505.
Malón de Chaide, 273, 302.
Manser, 25, 29, 30, 97, 177, 179, 183, 184, 343.
Maquiavelo, 538.
Marc, A., 180, 193.
Maréchal, 196, 197, 201, 210, 237, 392, 428.
Marichalar, 489.
Maritain, 498, 538.
Marsilio Ficino, 38, 43, 49, 88.
Marsilio de Inghen, 38, 40.
Marsilio de Padua, 552.
Martínez del Campo, 174.
Martínez Gómez, L., 112.
Mateo de Aquasparta, 95.
Medina, 38, 87, 393.
Melanchton, 169.
Menandro, 38, 49.
Mendizábal, 488, 490.
Menéndez Pelayo, 12, 35.
Metodio, 38.
Metrodoro, 38, 49.
Meyer, 512.
Miranda, 410.
Mirándola (Pico de la), 38.
Molina, 522, 556, 574, 580.
Monlerio (Monllor), 38, 412.
Monnot, 173.
Monreal, 489.
Montaigne, 537.
Montesquieu, 537.
Mújica, 34.
Müller, 489.

N

Natalis Alexander, 93, 97.
Navarro, 522, 540, 562, 578.
Nemesio, 38, 49.
Newton, 426.
Neyson, G., 169.
Nicéforo, 38.
Nietzsche, 536.
Nifo, 38.
Noguer, 488.
Nominales, 38.

O

Occam, 38, 40, 201, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 440, 445, 495, 500.
Orígenes, 38.
Orfeo, 38, 49.
Oudin, C., 97.

P

Palacio, 451, 486.
Palacios, 38.
Paludano, 38.
Parménides, 215.
Pedro de Aliaco, 37.
Pedro Lombardo, 38, 86, 95, 96.
Penido, 216, 217, 219.
Pereira, 38.
Pereiro, 38.
Pesch, 497.
Petavio, 493, 494.
Petersen, 169.
Pío XI, 492.
Platón, 15, 18, 19, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 49, 88, 103, 111, 150, 209, 317, 412, 414, 434, 440, 443, 446, 535, 538.
Plinio, 38.
Plotino, 38, 48, 317.
Plutarco, 38, 48.
Pluzanki, E., 212.
Porfirio, 38, 42, 43, 48.
Poulpiquet, 330.
Prado (Del), N., 50, 177, 314, 324.
Prantl, C., 97.
Prisciliano, 38.
Proclo, 38, 48.
Próspero, 38.
Przywara, 495, 497.
Ptolomeo, 38.

R

Raeymaeker, L., 328, 329, 331.
Ramière, P., 494.
Ramírez, 219.
Reginald, 177.
Regnon, 50.
Reitzenstein, 43.
Resta de T., P. 96.
Revius, J., 278, 279, 282, 288, 289, 294, 298, 301.
Rhodiginus Coeliuus, 38.
Ricardo de Media Villa, 38, 95.
Ricardo de San Víctor, 38, 40.
Roffeusis, 38.
Rommen, 501.
Rosanas, 174.
Roschini, G. M. 169.
Rousseau, 504, 505, 524, 534, 535.
Rubió, G., 39.
Russell, B., 206.
Rutten, 492.

S

Salamucha, 207.
Salas, 491, 541, 542, 571, 574.
Santeler, J., 28, 111.
Saxon, 39.
Sbaralea, 93, 95, 96, 97.
Scaliger, 39.
Schmaus, M., 94.
Schopenhäuer, 362.
Scorraile, 35, 50, 174, 450.
Scoto, 39, 40, 81, 86, 93, 95, 96, 97, 103, 122, 210, 223, 224, 340, 341, 350, 363, 381, 383, 384, 406, 413, 434, 440, 468, 469, 471, 475, 495.
Sebastián Oxon, 39.
Scheler, 189.
Séneca, 39, 49, 418.
Sentroul, Ch., 426.
Serent, Antoine De, 94.
Sertillanges, 496.
Siegmund, 497.
Simónides, 39.
Simplicio, 39, 40, 48, 49.
Sócrates, 30, 48, 443, 535.
Sófocles, 39, 49.
Sofronio, 39.
Solages, 583, 584, 588.
Solana, M., 170.
Soncinas, 39, 40, 81.
Soto, 39, 40, 86, 88, 522, 540, 542, 556, 562, 574, 578.
Spencer, 537.
Strabo, 39, 49.
Suárez, F., *passim*.
Suidas, 39, 42, 43.
Switalski, W., 402.
Sylvester, 39.

T

Tacchi Venturi, 50.
Tales, 38, 49.
Tanquerey, 530.
Taparelli, 487, 488, 512.
Temistio, 39, 48.
Teodoreto, 39, 49.
Teofrasto, 39.
Teofilacto, 39.
Tertuliano, 39, 43, 49.
Thiers, 489.
Toledo, 39, 87.
Tomás de Aq. (Sto.), *passim*.
Tongiorgi, 489.
Torquemada, 39.
Tostado, 37.
Trismegisto, 39.
Trithemius, 95.
Trombeta, 39.
Turriano, 39.

U

Ueberweg, 39, 95.
Ulpiano, 548, 572.

V

Vaihinger, 287.
Vallesius, 39.
Vanni-Rovighi, S., 426.
Van Steenberghen, F., 237.
Van de Woestyne, Z., 212.
Vareilles Sommière, 554.
Varron, 39.
Vázquez, 336, 346, 375, 388, 499, 500.
Vega, 39.
Velázquez, 44.
Venetus, 39.
Vermeersch, 449, 491.
Veuthey, L., 94, 95, 96, 97, 106, 112, 120, 121, 122.
Vicomercatus, 39.
Víctor, De, 522.
Virginio (Papa), 39.
Vitoria, 39, 86, 88, 493, 505, 540, 542, 556, 568, 574, 583, 584, 585, 586, 589, 590, 593, 594, 600, 601.
Vives, 39, 48, 49, 87, 278.
Vleerchauwer, J., 426.

W

Walricus, 39.
Weltky, 497, 498.
Wicklef, 39.
Windelband, 505.
Wittgenstein, 206.
Wolff, 169.
Wulf, M. De, 95, 97.
Wundt, Max, 169.

X

Xenófanes, 39, 49.

Y

Yela U., J. F., 97.

Z

Zaragüeta, 216, 227.
Zigliara, 260.
Zimara, 39.
Zoilos, 301.
Zubiri, X., 11.

II.—Bibliografía Suareciana.

A

Abad, A., 611.
Abadal, J., 619.
Adúriz, J., 609.
Aguirre, Ph., 631.
Agustín, A., 619.
Aicardo, J. M., 626.
Alcorta, J. I., 626.
Aldama, J. A., 621.
Alegambe, 605.
Alejandro, J. M., 620, 626.
D'Alès, A., 619.
Alonso, M., 638.
Alonso B., F., 613, 619.
Alvarez de L., 633.
Alvarez del M., 631.
Antonio, N., 605, 610, 611.
Arana, A., 611.
Aranda, F., 621.
Arriaga, R., 623.
Artero, J., 619.
Asensio, F., 620.
Assenmacher, J., 626.
Astrain, A., 611.
Azevedo, L. S., 630.

B

Bachelet, Le, 610, 622.
Backer, de, 605.
Balmes, J., 613, 623.
Barcia, T. C., 635.
Baumann, 625.
Beltrán de H., 610, 617.
Berlanza, C., 611.
Bernard, H., 631.
Bernareggi, A., 613, 634.
Berto, V. A., 617, 626.
Biederlack, 617, 636.

Biavaschi, S. B., 633.
Bidagor, R., 631.
Bigne de V., 633.
Bliard, 606.
Blic, J., 634.
Bonilla y S. M., A., 636.
Bonet, 622, 626.
Borbely, I., 611.
Bossuet, 631.
Bouquillon, 630.
Bourasse, 608.
Bourret, E., 633.
Bover, S. M., 620, 622.
Brants, V., 632.
Breuer, A., 617.
Brière, De la, 635, 636, 637.
Brockhaus, 613.
Brodrick, J., 613.
Brovillard, 630.
Brown Scott, 635, 636, 637.
Brunatelli, M., 623.
Bullón, E., 623, 631, 633.
Busch, 620.

C

Caballería, J. M., 625.
Calvo, L., 613.
Cánovas del C., 632, 635.
Cantera, E., 623.
Caperan, 620.
Carayón, 605.
Carbó, 629.
Carbonero y Sol, 605.
Carosi, 620, 626.
Carreras, L., 633.
Carreras Artáu, J., 630, 636.
Carvalho, J., 626.
Cascón, M., 623.
Castán T., J., 630.
Castro y O., J., 613.
Catry, J., 631, 636.
Caudrón, C., 633.
Cavallera, F., 633.
Cayré, F., 619.
Celi, G., 612.
Ceñal, R., 613, 626.
Cereceda, F., 613, 631.
Cherot, E., 631.
Chianale, 626.
Cirot, G., 613.
Clahsen, 626.
Coleridge, E., 613.
Colunga, A., 620.
Conde y Luque, R., 611, 614, 632.
Confaloniere, G., 610.
Conze, 605, 626.
Cordara, J., 611.
Cordeiro, V. A., 611.
McCormick, 605, 613.
Corts, J., 633.
Cuesta, S., 626.
Curueña, L., 615.

D

Dalmáu, J. M., 622, 625, 626.
Darmet, 617.
Daurells y R., 615.
Debuchy, 608.
Delos, J., 637.
Deman, 638.
Dempf, A., 633.
Descamps A., I., 611.
Descoqs, P., 618, 623, 626, 629.
Deuringer, K., 620.
Díez, A., 620.
Döllinger-Reusch, 610, 631.
Domínguez, D., 623.
Donat, 615, 623.
Dotres y A., 618.
Dudon, 613, 615.
Dulau, 620.
Dummersmuth, 619.
Dumont, 621, 627.
Dunning, 633.

E

Eijo, L., 613.
Eisler, 623.
Elorduy, E., 605, 613, 621, 622, 625, 627, 629, 634, 636, 637, 638.
Erns, J., 622.
Eschweiler. E., 617, 623.
Escobar y M., 630.
Estebany R., A., 630.

F

Fabre, L., 633.
Fabro, C., 618, 627.
Falchi, A., 633.
Farrell W., E., 618.
Feldmann, J., 623.
Feller, 613.
Fendt, 613.
Feret, H. M., 629.
Feret, P., 633.
Fernández, E., 613.
Fernández, P., 632.
Ferreiro, L., 629.
Ferreres, J. B., 631.
Fichter, J., 605.
Figgs, 633.
Fita, F., 612.
Font P. P., 636, 637.
Fossati, L., 626.
Franchi, A., 632.
Franck, A., 608, 614.
Franck, M., 632.
Franco, 612.
Freire, J., 611.
Frins, V., 614.
Fuetscher, L., 627.
Furlong, 617.
Fuzet, F., 609.

G

Galdós, R., 609, 611, 619, 620.
García, O. P., 618.
García, F., 619, 627.
García, H., 616, 630.
García L., T., 633.
García R. de Vasconcelos, 611, 612.
García de V., J., 608.
García V., R., 634.
Garnelo, B., 638.
Garrigou-Lagrange, R., O. P., 618, 622, 629.
Gasparri, Card., 632.
Gass, 619.
Gaydou, F., 605.
Geerts, J., 623.
Gemelli, A., 616, 634.
Gentile, B., 623.
Gentile, G., 623.
Gersenio, F., 608.
Getino, L. A., O. P., 616,
Gettel, R., 632.
Giacon, C., 614, 623, 626.
Gianturco, 624, 636.
Gierens, 621, 625.
Gierke, 632, 634.
Giménez F., M., 630.
Girerd, F., 614.
Godo, P., 614.
Gómez A., E., 614, 625, 634.
Gómez del C., 631.
Gómez Robledo, J. (V. Robledo.)
González Z., C., 624.
González A., A., 627.
González R., S., 622.
Grabmann, 617, 620, 627.
Gredt J., O. S. B., 618, 627.
Guarini I., B., 608, 636.
Guéau de R., P., 608, 611.
Güenechea, J., 632, 636.
Guerrero, E., 616, 625, 627, 629, 634, 637.
Guilhermy, E., 611.
Gummerbach, J., 621.
Guthrie, H., 614, 627.
Gyenis, A., 611.

H

Hathayer, 617, 623.
Hattler, 610.
Hellín, J., 624, 625, 627, 629, 636.
Henas, 605.
Hentrich, W., 622.
Henze, C., 627.
Hernández, E., 623.
Hernández, P., 611.
Hernandida, J., 608.
Hinojosa, 633.
Hocedez, 624.
Huertas, A., 614.
Humphrey, W., 610.
Hurter, H., 612.

I

Ibáñez Martín, J., 614.
Ibero, J. M., 626.
Ibranyi, 629.
Inauen, 617, 626.
Iriarte, J., 614, 616, 627.
Isla, P., 620.
Iturria, G., 608.
Iturriaga, M. M., 608.
Iturrioz, J., 605, 627.
Iugnet, 617, 625.
Izaga, 634.

J

Janet, P., 629, 632.
Jansen, A., 634.
Jansen, B., 617, 627.
Janssens, E., 630.
Jardón, A., 637.
Jolivet, R., 628.
Jollain, 614.
Jombart, E., 630.
Jordán de U., 628.
Joseph, A., 605.
Jouvancy, L., 612.
Juárez de N., E., 614.
Junk, N., 625.

K

Kalteborn, 635.
Keeler, L. W., 625.
Kempf, 629.
Kipp, 637.
Kneller, C. A., 612.

Koch, L., 614.
Kohler, 634.
Kosters, 636.

L

Labrousse, 635.
Lachance, L., 635.
Laín E., P., 614.
Lanusse, E., 625, 629.
Lanzerinius, 608.
Larequi, J., 635, 636. 637.
Lawrence, 636.
Legaz y Lacambra, L., 635.
Lilley, A. L., 633.
Lechner, M., 625.
Leiwesmeier, J., 629.
León, P., 634.
Lercher, L., 623.
Lewalter, E., 617.
Lilley, A. L., 632.
Limbourg, 628.
Lopetegui, L., 612.
Lorimer, 636.
Lossada, L., 608, 624.
Lubac, 621.
Ludwig, J., 625.
Llorca, 612.

M

Madrid, M., 628.
Magaigne, 633.
Malvieu, M., 624.
Maino, L., 635.
Mailón, J. E., 607, 610, 613.
Mamiani, 634.
Manresa, F. de, 623.
Manser, O. P., 618, 615, 624. 628.
Maquart, VII, 6, 622, 626, 629.
Marc, A., 618, 628.
Marchal, R., 638.
Maréchal, 626.
Marías, J., 614.
Marín Monroy, 635.
Martí y Miralles, J., 630.
Martín, A., 618.
Martínez G., L., 628.
Martínez, M., 632.
Marxuach, P., 638.
Masi, R., 621, 625.
Masnovo, A., 628.
Massei, J., 612.
Mationon, 633, 635.
Mazón, C., 631.
Medina, O., 632.
Menéndez y P., M., 614.
Merea, M., 634.
Mesnard, P., 632.
Migne, 608.
Millar, E. X., 632.
Mindorf, P. C., 629.
Minges, 624.
Mohobald, G. H., 626.
Mónaco, N., 618.
Monnot, P., 614.
Monreal, P., 621.
Montero, D., S., 614.
Morabito, 618.
Moré-Pontgiband, 629.
Moreno C., J., 638.
Morim, Fr., 612.
Mostaza, B., 617.
Múgica, Pl., 605.
Muñoz, H., 637.

N

Nadasi, 623.
Neyron, 629.
Nieremberg J., E., 612.
Noack, L., 614.
Noel, F., 609.
Nostiz-Rieneck, 617.
Nys, E., 635, 637.

O

O'Rahilly, 634, 636, 637.
Otto, M., 634.
Oro Maini, Dell' 617.

P

Paulus, N., 622.
Palmieri, D., 631.
Parpal y M., C., 626.
Patrignani, 612.
Paulo, 632.
Paulus, N., 622, 623.
Pelster, F., 618, 624.
Peña, L., 630.
Perea, F., 617.
Pérez G., A., 605, 614, 616, 622.
Perpiñá R., A., 633.
Petersen, 617.
Pfiger, C., 624.
Picard, S., 618, 629, 625.
Pino, A. del, 605.
Plappert, F., 636.
Pourrat, 621, 623.
Pradas, D., 622.
Prado, N. del, O. P., 618.
Praxmarer, 630.
Przywara, E., 622.

Q

Quera, M., 621.
Quiles, I., 614, 624, 628.
Quilliet, H. R., 632, 634.

R

Raeymaeker, L. de, 618, 624, 628.
Rafael Verh., E., 625.
Ragonessi, 616.
Ramière, E., 614.
Ramos, J., 614.
Rance, J. A., 613.
Rast, M., 628.
Raynaud, Th., 623, 631.
Recaséns, S., 635.
Reddington, 621.
Regout, R., 637.
Reichmann., M., 614, 630.
Reinhold, G., 621.
Reig y C., 616.
Reusch, 610.
Revius, I., 609.
Reyero, E., 616.
Reyes, J. M. de los, 615.
Rhaetorfortis, S., 622.
Rheinhold, S., 622.
Riaza, R., 630, 635.
Ribadeneira, P., 605.
Ribeiro de Vasconcelos, 610.
Ribó, A. M., 622.
Riedl, Cl., 605, 615.
Rintelen, 617.
Risco, A., 615, 616.
Ritter, 605.
Rivière, E. M., 605, 610, 616.
Rivière, 635.
Robledo, I., 635.
Rocaberti, 609.
Rodriguez, Fr., 612, 613.
Rogacci, B., 612.
Roig, J., 628.
Rolland, K., 636, 637.
Rommen, H., 633.
Rosanas, 634.
Rosmini, 626.
Rosseler, 625.
Rougier, 618, 624.
Rubert Candáu, J. M., 624.

S

Saitta, S., 632.
Salaverri, J., 620.
Salis-S., Fr., 618, 625.
Salvioli, 637.
Sánchez M., A., 610.
Sancho, C., 617.
Sancho, I., 635.
Santamaría, F., 618.
Santeler, J., 628.
Santonastaso, 632.
Sartolo, B., 612.
Scheeben, 621.
Schepens, P., 621.
Schlagenhaufen, 622.
Schmidt, F., 621.
Schmitt, A., 631.
Schneemann, S., 622.
Schoder, R. V., 631.
Schöteler, J., 629.
Schulemann, G., 628.
Schulter, O. P., 620.
Schuster, 629, 634, 636, 637.
Schütt, 620.
Schwane, J., 620.
Scorraille, R., 605, 610, 612, 613, 615, 616.
Segnier, C., 612.
Seiler, 628.
Semería, 629.
Servière, J. de la, 622.
Siegfried, F., 615.
Siegmund, G., 628.
Simonet, F. J., 615.
Simonin, 628.
Six, 617.
Sladeczek, F., 623.
Sola, F. de P., 619.
Solana, M., 624, 628.
Sommervogel, 605, 611.
Sortais, G., 634.
Soutwell, 606, 612.
Spaventa, 624.
Spiegelberg, 630.
Stegmüller, F., 611, 615, 622, 638.
Steinbuchel, T., 628.
Stettinger, C., 612.
Stock, C. G., 609.
Stöckl, 625.
Streitcher, K., 617.
Suares, F. L., 609.
Suau, P., 615.

T

Tancredus, V., 603.
Taparelli, L., 632, 634.
Taverna, A., 632.
Teixidor, 619, 624.
Thils, G., 620.
Tischeler, 634.
Torres, M., 637.
Torrubiano R., J., 610.
Tournes, 609.
Tragella, G., 626.
Twohy, R., 632.

U

Ueberweg, F., 624.
Ugarte de, E., 613, 615, 617, 619, 630.
Unterkircher, 621.
Urbano, R. de, 615.
Uriarte, J. E., 606.
Urprimmy, L., 633.

V

Vaccant, 621.
Valdivia, L., 612.
Vanderpol, 638.
Velga, 612.
Verosta, S., 637.
Villar, J., 620.
Villada, P., 617, 623.
Viñas M., J., 630.
Viñas, P., 636.
Vogler, C., 609.
Vollert, C., 638.
Vuillermin, 632.

W

Watt, L., 634.
Werner, C., 612.
Westlake, 637.
Wulf, M., 624.

X

Xiberta, B. M., 625.

Y

Yaben, H., 622, 634.
Yela U., J. F., 628.
Yurre, G., 622.

Z

Zaccaria, 610.
Zaragüeta, J., 624, 628, 629, 635.
Zockler, 615.
Zubiri, X., 610, 628.
Zulueta, A., 611.
Zurbano, R., 637, 638.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE NÚMERO EX=
TRAORDINARIO DE «PENSAMIENTO», DEDI=
CADO AL DOCTOR EXIMIO FRANCISCO
SUÁREZ, EN EL IV CENTENARIO DE SU
NACIMIENTO, EL DÍA 26 DE MAYO
DE 1948, VÍSPERA DE LA FESTIVI=
DAD DEL CORPUS CHRISTI, EN
LOS TALLERES TIPOGRÁFI=
COS SUCESORES DE RIVA=
DENEYRA, S. A., DE MA=
DRID. AD MAIOREM
DEI GLORIAM.

Pensamiento
v.4:2
1948:2
Row T Bk. 10
Sec. 10
Shelf H

THREE DAY

34337

v.4:2
1948:2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00335 6387